STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

R. BRVNSCHVIG J. SCHACHT

XXVIII

J.-P. CHARNAY. — *Temps sociaux et interprétation historique en Islam* 5

I. R. A. AL FARUQI. — *The problem of the metaphysical status of values in the Western and Islamic traditions*. 29

E. GARCÍA GÓMEZ. — *« Romancismos » de Ibn Quzmān explicados por el poeta* 63

H. DJAÏT. — *La Wilāya d'Ifrīqiya au IIe/VIIIe siècle: étude institutionnelle* (suite et fin) 79

G.-H. BOUSQUET. — *Voltaire et l'Islâm* 109

N. ÇAĞATAY. — *The tradition of Mavlid recitations in Islam particularly in Turkey* 127

A. AHMAD. — *An eighteenth-century theory of caliphate*... 135

Hic fasciculus adiuuante Concilio quod C.N.R.S. dicitur necnon Vniuersitate Columbiensi Noui Eboraci in lucem prodiit

G.-P. MAISONNEUVE-LAROSE
PARIS
MCMLXVIII

Les *Studia Islamica* offrent au public islamisant et non-islamisant des articles rédigés (de préférence en français ou en anglais) par des spécialistes qualifiés sur toutes questions relevant du vaste domaine de l'islamologie. En toute liberté scientifique, l'accent est mis, dans ces études, sur l'aspect général des problèmes traités. Une attention particulière est accordée aux discussions de méthode, aux vues d'ensemble, aux résultats neufs.

Les opinions exprimées engagent exclusivement la responsabilité de leurs auteurs.

Les *Studia Islamica* paraissent sans périodicité fixe, au rythme approximatif de deux fascicules par an.

La correspondance relative à la rédaction doit être adressée à l'un des deux directeurs-fondateurs :

Prof. R. BRUNSCHVIG, 10, avenue de Clamart, 92-Vanves (France) ; Prof. J. SCHACHT, Columbia University, New York, N. Y. 10027 (U.S.A.).

Pour tout ce qui concerne la vente, s'adresser à l'éditeur G.-P. MAISONNEUVE et LAROSE, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V^e^).

Studia Islamica offers to the learned public, and not to Islamic scholars only, papers written (preferably in English and in French) by qualified specialists on subjects from all sections of the vast field of Islamic studies. Whilst the authors enjoy complete freedom of opinion, emphasis is laid on the general aspects of the subjects treated in these studies. Special attention is paid to discussions of method, to comprehensive views, and to new conclusions.

The authors alone are responsible for the opinions expressed in their articles.

Studia Islamica appears, not necessarily at fixed intervals, but approximately at the rate of two numbers a year.

Any correspondance concerning editorial matters should be addressed to one of the joint editors:

Prof. R. BRUNSCHVIG, 10, avenue de Clamart, 92-Vanves (France) ; Prof. J. SCHACHT, Columbia University, New York, N. Y. 10027 (U.S.A.).

Letters concerning the sale of the review should be addressed to the publishers, Messrs. G.-P. MAISONNEUVE et LAROSE, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V^e^).

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

R. BRVNSCHVIG J. SCHACHT

XXVIII

J.-P. CHARNAY. — *Temps sociaux et interprétation historique en Islam* 5

I. R. A. AL FARUQI. — *The problem of the metaphysical status of values in the Western and Islamic traditions.* 29

E. GARCÍA GÓMEZ. — *« Romancismos » de Ibn Quzmān explicados por el poeta* 63

H. DJAÏT. — *La Wilāya d'Ifrīqiya au IIe/VIIIe siècle: étude institutionnelle* (suite et fin) 79

G.-H. BOUSQUET. — *Voltaire et l'Islâm* 109

N. ÇAĞATAY. — *The tradition of Mavlid recitations in Islam particularly in Turkey* 127

A. AHMAD. — *An eighteenth-century theory of caliphate...* 135

Hic fasciculus adiuuante Concilio quod C.N.R.S. dicitur necnon Vniuersitate Columbiensi Noui Eboraci in lucem prodiit

G.-P. MAISONNEUVE-LAROSE
PARIS
MCMLXVIII

TEMPS SOCIAUX ET INTERPRÉTATION HISTORIQUE EN ISLAM*

« Lorsque le Prophète dit : « Aujourd'hui je vous ai parfait l'objet de votre foi et je vous ai donné l'Islam pour religion », tous jubilèrent mais le grand Abû Bakr pleura. « Pourquoi ? » demanda Mahomet. « Envoyé de Dieu », répondit le futur premier calife, « c'est quand une chose s'accomplit qu'elle commence à s'amoindrir ».

Au premier jours de l'Islam, au moment même où la mission prophétique restaurait les antiques principes déviés, offrait une loi — c'est-à-dire des modèles de comportement, donc une méthode — pour orienter l'action en fonction de son but suprême — c'est-à-dire un salut supra-terrestre — la nostalgique parole du premier Commandeur des Croyants rapportée par un *ḥadîṯ* contenait déjà en filigrane une conception sociologique du temps, et un jugement éthique sur ses effets.

Une conception sociologique du temps : la réflexion d'Abû Bakr — peut-être apocryphe — constitue une prise de conscience aiguë des transformations que réalise le simple écoulement de la durée sur les institutions humaines, sur les sentiments et la ferveur des individus, sur le remodelage des structures sociales.

Mais aussi un jugement éthique sur ses effets : en raison des imperfections de la nature innée, en raison des distorsions qui s'amplifient entre les modèles de comportements ou d'organisa-

* Conférence prononcée le 17 mai 1967 à l'Institut de Sociologie de Rabat.

tions proposés à l'origine, et leur réalisation effective, et successive, le temps apparaît comme la dimension dans laquelle s'inscrivent à la fois les efforts des hommes et leurs échecs, leurs réussites et leurs constructions matérielles — qui peuvent parfois être considérées par rapport au postulat de la pureté primordiale comme des défaites.

En d'autres termes, le temps constitue l'un des facteurs par lesquels l'Islam se projette dans la création. D'une part, il s'y diversifie selon les bases démo-géographiques, les milieux ethniques et culturels, les contextes socio-économiques, les époques de longue durée, voire les circonstances et les événements. D'autre part, il s'y regroupe pour constituer, en son ensemble, le devenir de l'Islam — c'est-à-dire, par insertion et remodelage réciproque de son système d'œuvre de civilisation et de la nature physique et sociale, son histoire.

Ainsi apparaît quasi immédiatement la distinction — et la controverse — célèbre relative à la possibilité de définir, à côté de l'enchaînement causal fort enchevêtré, mais qui cependant se réfère à la durée unique, univoque et linéaire de l'histoire classique, une série de « temps sociaux », de valeur et d'écoulements différents selon les types de sociétés globales, qu'ils servent précisément à qualifier. Georges Gurvitch (1) avait ainsi proposé de capter les rythmes d'évolution à travers l'infinie diversité des phénomènes sociaux, et en dégageait une multiplicité de temps qu'il avait ainsi nommés : temps de longue durée pour les sociétés ou les groupes dans lesquels les transformations structurelles sont lentes ; temps « trompe-l'œil », lorsque les transformations, demeurées longtemps invisibles sous les apparences, éclatent brutalement au grand jour ; temps « explosif » ou révolutionnaire ; temps cyclique ou « danse sur place », etc., et dont il usait pour dialectiser les tensions intervenant entre les entités sociales. Muni de ces catégories, on pourrait évidemment, soit qualifier les grandes périodes de l'histoire musulmane, soit enrichir la description sociologique de tel ou tel pays, région, ou milieu musulmans.

(1) *La vocation actuelle de la sociologie,* Presses Universitaires de France, 1963 ; *Traité de sociologie,* Presses Universitaires de France, t. I, 1962.

Mais de telles tâches exigeraient préalablement l'adaptation des catégories gurvitchiennes en fonction des spécificités musulmanes. Spécificités que l'on va tenter de repérer sous l'angle le plus général : quel est, socialement, le contenu de la notion de temps en Islam ? Comment cette notion s'intègre-t-elle dans la conception de l'histoire musulmane ? Y autorise-t-elle des mécanismes de rééquilibrage, voire d'évolution ? Et ces mécanismes ne pourraient-ils, méthodologiquement, contribuer à l'étude plus particulière de groupes sociaux historiquement et géographiquement situés ?

C'est donc au niveau de la connaissance de « bon sens », de « sens commun », dans l'esprit et la vie de l'homme musulman « ordinaire », si l'on peut dire, que l'on va tenter de dégager le contenu et le rôle de la notion de temps, en s'efforçant de les « capter » (sans aucune prétention d'exhaustivité) à travers quelques domaines très diversifiés : droit, langage, mystique, littérature, esthétique, — ou comportements quotidiens.

Inutile donc de préciser que ne seront pas traitées les grandes controverses philosophiques et théologiques qui ont agité l'Islam sur le problème de la nature du temps, son caractère réel ou irréel, ou sur le problème de l'éternité. Pas davantage ne seront rappelées les théories des illustres penseurs musulmans qui ont le plus profondément abordé la question du temps : tels Faḫr ad-Dîn Râzî, Ibn Sîna ou Ibn Rušd — encore que, dans une vision sociologique totale, toute théorie philosophique ressortit à la sociologie de la connaissance, et doit être mise en corrélation avec le milieu dans lequel elle est apparue et ceux où elle s'est, avec plus ou moins de déformations, diffusée.

* * *

Louis Massignon remarquait que, selon la théologie musulmane « populaire », la nature est en soi dépourvue de lois, de relations de causalité nécessaire (1). Lois et causalité reposent

(1) « La nature dans la pensée islamique » et « Le temps dans la pensée islamique », *Opera Minora*, Dar al-Maaref, Liban, 1963, t. II, pp. 566 et 606. Cf. aussi D. B. Macdonald, « Continuous recreation and atomic time in Muslim scholastic Theology », *Isis*, IX, 1927, et Henry Corbin, « Le temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaëlisme », Eranos-Jahrbuch, XXI, 1951, Zurich Rhein-Verlag, 1952.

sur la seule volonté divine et semblent à la raison humaine indéfiniment renouvelées dans leur apparence constante, sauf possibilité de miracle, car cette volonté divine pourrait immédiatement et totalement, ou successivement, changer l'ordre du monde. La norme révélée (et, le cas échéant, les inductions qu'on en peut légitimement tirer) oriente l'action humaine à travers la nature physique et sociale. Et logiquement l'Islam a affirmé le caractère social de la totalité de l'existence. En pratique, les décalages entre la Révélation coranique vers laquelle devrait s'effectuer la remontée spirituelle constante du fidèle, et le flux causal tel que donné par l'observation empirique des événements suscitent l'un des phénomènes les plus caractéristiques de l'Islam : la différenciation des temps.

Trois sortes de temps, ou plus exactement de découpages de la durée, semblent s'étager et s'engrener. Le temps discontinu, le temps rythmé, le temps continu, que l'on pourrait appeler « temps conceptuel », « temps quotidien », « temps historique », avec passage insensible de l'un à l'autre.

Apparaissent d'abord quelques exemples du *temps conceptuel* en divers domaines. Il semble logiquement découler de la notion de création telle que présentée par l'Islam : la création résulte d'une émission perpétuelle de *fiat* : de *kun* successifs, par la divinité, qui « veut » ainsi constamment (mais pourrait ne plus vouloir) le respect des lois naturelles, considérées comme de simples causalités apparentes, des « formes » données à la raison humaine pour assurer l'efficacité de l'action terrestre.

De même l'application sociale de la norme théologico-juridique correspond à la création par volonté divine constamment renouvelée : toutes deux sous leur apparente pérennité, et de par leur découpage en instants successifs, sont à la merci de la perturbation (changement de situation concrète : mort, mariage, contrat... ou volonté divine) qui les transformera ou les mutera.

Homothétiquement, on pourrait mettre en corrélation cette discontinuité avec la multiplicité, l'intensité différente et le succès toujours remis en cause des « états » par lesquels le mystique s'efforce de s'élancer vers la divinité dans l'abolition de la notion de durée : l'instant ineffable de la communion étant à la fois éclair et éternité. Plus largement, on pourrait évoquer

les conceptions psychologiques ordinaires quant à l'illumination divine, quant à la collation de la grâce : celle-ci submerge l'homme par instants privilégiés *(ḥîn)* qui permettent à Dieu de conférer au fidèle telle faveur spirituelle, ou la force de procéder à une nouvelle orientation de ses pensées ou de ses comportements.

D'autre part, en arabe, l'émission sémantique peut être comparée, *mutatis mutandis*, à la création discontinue du temps. Certaines théories s'appuyant sur l'évolution de la philosophie grecque, ont attribué, au moins en partie, à l'étude de la langue, à la dissociation de ses éléments : lettres, mots, variations des mots selon les mécanismes grammaticaux en fonction des rapports de signification recherchés — l'apparition de l'atomisme chez les pré-socratiques. Or en Islam, cette étude sur la langue fut poussée à un degré extrême, et relève même des *'ulûm al-dîn*, des « sciences religieuses », puisqu'elle permet d'approfondir le sens de la Révélation. Et la structure de ses éléments de base : les racines trilitères formées de consonnes résistantes passant de sens en sens dérivés par divers procédés lexicaux : vocalisation différente, permutation, adjonction d'infixes ou de suffixes — devait favoriser cette idée de discontinuité.

D'autant plus qu'en arabe, la notion de l'action en tant que virtualité supérieure susceptible de s'accomplir ou non en différents horizons transcende celle de ses multiples avatars possibles : apparition dans le temps, durée, orientation, détermination et relation entre sujets ou objets actifs ou passifs, etc. La modulation de l'action par ces procédés lexicaux ou les constructions syntaxiques « signifie » les incarnations possibles, dans la contingence, de cette action.

La discontinuité apparaît donc, dès l'abord, au niveau du signifiant : du matériel linguistique. Elle correspond à la formation historique successive des révélations apparues par éclairs séparés offrant chaque fois une prescription particulière, illuminant différemment telle ou telle zone de compréhension ; et elle se projette dans les pauses réglées qui scandent la récitation coranique *(taǧwîd)*.

Cette formulation spécifique prédisposait à la maturation de certains types de raisonnement. Ne trouvant pas à l'origine un

modèle de raisonnement narratif développant ses articulations dans la durée, la pensée musulmane s'est d'abord arc-boutée sur la répétition de thèmes de base, de *leitmotive* frappés en de percutantes formules et agissant puissamment grâce à leur valeur mnémotechnique, pour la propagation extérieure ou la suscitation personnelle. Car, dans cette « civilisation du verbe », on peut cependant remarquer que les « genres » privilégiés par la culture arabe livrent la parole sous une forme alternée, donc discontinue et fragmentée en oppositions successives : ainsi de la controverse théologico-philosophique, de la joute littéraire ou poétique, du débat judiciaire, des dicts, proverbes, poésie populaire — et sur un autre plan, de la structure même de la prière et du dialogue qui s'établit, selon Ibn 'Arabî, entre Dieu et l'orant (1).

Cette discontinuité apparaît encore en un domaine totalement différent : celui de l'espace architectural. Dans la mosquée, dans le palais, l'espace vide central (la cour à ciel ouvert), comme l'espace intérieur sont dissociés par les colonnes, les arcs, et parfois (à l'Alhambra, à la mosquée de Cordoue) par des écrans plus ou moins ajourés, qui constituent une ponctuation saccadée des perspectives. L'accentuation de ces dernières résulte donc de leur fragmentation en segments toujours similaires, mais de plus en plus lointains : une vue en enfilade de *sûq*-s est caractéristique à cet égard.

La division de l'espace en éléments discontinus mais identiques de séries ordonnées donne à l'observateur se déplaçant, ou immobile et laissant errer son regard, l'impression d'être dans le même élément. Impression très raffinée qui tend à libérer l'esprit de l'environnement extérieur, donc à le plonger dans une contemplation indéfinie puisque sans rupture. Comme le fait le *ḏikr*, répétition inlassable du nom d'Allah, la contemplation du rythme spatial musulman, qui tend à anéantir le sentiment de la durée par abolition des contrastes entre éléments différents, débouche sur la suscitation de la vision, ou au moins du sentiment du divin.

(1) Ibn 'Arabî, *La sagesse des prophètes (Fuṣûṣ al-ḥikam)*, trad. Burkhardt, Paris, 1955, Albin Michel, p. 198.

*
* *

Mais l'abolition des contrastes entre éléments différents laisse subsister la répétition des éléments similaires. Donc un rythme entre ombre et lumière, entre matière et espace — rythme différent selon la lumière du jour : c'est-à-dire selon l'écoulement du temps.

Ainsi, sous une apparence étale, le temps discontinu s'actualise de présent en présent, mais s'y condense selon des intensités variables. Les rythmes naturels (jour/nuit [1], sommeil-repos/activité, saisons, alternance des fonctions physiologiques, des « temps » météorologiques...), par leur opposition, font prendre conscience à l'homme de la réalité du temps et l'y insèrent. Les phases de la lune et du soleil influent, dans la croyance populaire, sur les maladies. Elles déterminent les observances rituelles : prières, jeûne ; elles offrent l'exemple de fractions de temps parfaitement et également divisibles. La combinaison des rythmes astronomiques et biologiques règle la vie musulmane, lui confère ses alternances en temps forts plus brefs, et temps faibles plus longs, plus « banaux », à un double point de vue. « Localement », selon les diverses sociétés musulmanes : la pure bédouine (ripailles/pénurie, razzia/pâturage, alternance des parcours de transhumance...) ; la rurale (travaux saisonniers) ; la cité caravanière (foires/lente constitution des stocks et tractations mercantiles ; départ ou arrivée des caravanes/attente et intrigues...) ; le commerce maritime (renversement de la mousson permettant les allers et retours du Golfe Persique à la Chine) ; plus largement la vie citadine (effervescence socio-religieuse : fêtes canoniques ou familiales, mariages, circoncisions, enterrements, visites à la mosquée, au cimetière/écoulement de l'existence). Et au point de vue « sacral » : observance religieuse (purification et sacralisation pour les prières journalières, jeûne annuel, voire pèlerinages locaux ou à la Mecque/fonctions physiologiques et occupations familières ou professionnelles).

(1) Le « cadran » arabe suit le rythme solaire : il est minuit (c'est-à-dire 0 h.) au crépuscule, et 12 h à l'aurore. Chaque jour, chaque semaine commence donc avec le coucher du soleil.

Ces alternances polarisées, mais non équilibrées — ou, plus exactement dont l'intensité aiguë des temps forts équilibre, en dépit de leur brièveté, la longueur usante des « temps faibles » — instituent donc un regroupement des instants discontinus de la création en événements reconnaissables et dotés de significations individuelles et collectives, une hiérarchisation par genre et une polarisation par effet des normes théologico-juridiques en fonction de leur utilisation à travers les circonstances qui « sont » des temps forts ou faibles. Les vieux *anwâ'*-s (calendriers héliaques précisant les levers et couchers des astres) intègrent en effet, dans une présentation populaire, une division mathématique du temps dans ses rapports avec l'astronomie (signes du zodiaque, mansions lunaires), avec la nature (travaux saisonniers, prévisions météorologiques), avec la vie administrative (inspection, paiement des redevances fiscales) et religieuse (pèlerinages, actes de dévotion surérogatoires, fêtes célébrées en l'honneur des saints locaux)...

Ce *temps de la quotidienneté*, banale ou sacrale, constitue donc un affaiblissement de la discontinuité volatile du temps conceptuel, puisque celui-ci se regroupe selon des constellations de faits revenant périodiquement, et soumettant à leurs rythmes sociaux l'individu, le groupe, la collectivité. La volatilité première de la durée se fige dans la densité socio-historique et apparaît aux niveaux du souvenir didactique et de la moralité politique générale, dans l'alternance des « grands » règnes et des tyrans, des « âges d'or » et des périodes de déclin — diversifiée d'ailleurs selon les nombreuses dynasties musulmanes.

Mais le prestige politique est souvent lié à la brillance de la civilisation. Une mise en corrélation avec ce cas extrême de la création intellectuelle, jumelant la conceptualisation et la sensation immédiate : l'esthétique, devrait invoquer la reprise des thèmes d'architecture, de décoration, de musique à travers la diversité des écoles ou des modes ; et à travers l'évolution artistique ou le déroulement-reploiement de la mélodie andalouse. Le « temps » de l'esthétique, pour l'Islam, se réfère au temps social quotidien — et non, comme pour la Grèce, au temps politique, ou, pour le Moyen-Age occidental, au temps « théologique ».

Les liaisons de la poésie et de la musique arabes sont caractéristiques à cet égard. Les cinq rythmes poétiques classiques auraient pour origine les deux systèmes de percussion biologiquement et écologiquement vécus par les bédouins : le *ḥidâ'*, la marche rythmant l'avancée de la caravane chamelière d'une part, le *ḫabab*, la sonorité du cheval au galop d'autre part. Ces systèmes de percussion, de division de la durée en longues et en brèves différemment regroupées, étaient dès l'abord plus raffinés que le simple système de percussion binaire, métronomique, à temps forts et temps faibles d'égale valeur. Dans son *Kitâb al-mûsîqî al-kabîr*, al-Fârâbî classe les rythmes en conjoints (ou continus : *muttaṣil*) uniformisant la durée par la répétition immédiate de séries similaires ; et disjoints (ou discontinus : *ġayr muttaṣil*), susceptibles de varier quasi à l'infini leurs combinaisons, puisque ces rythmes disjoints, ou complexes, résultent de longues juxtapositions, au gré du compositeur, de cellules sonores relativement simples, mais dont l'ensemble forme des périodes *(dawr)* atteignant plus de cent temps-premiers, et peut même constituer l'intégral développement de la phrase mélodique. Le regroupement en « événements » spécifiques des cellules de base diversifiées et simples « construit » donc la durée que le rythme binaire, que la simple répétition tendent à « atomiser », lui donne une signification et une densité historiques. Ainsi architecturalement agencée, la répétition transcende le rythme pour parvenir au cadre de composition, au « modèle » conceptuel à valeur explicative, ou esthétique — voire prospective.

Mais également sur le plan de la logique, le développement du raisonnement analogique inductif, et, par l'entremise du *kalâm* (théologie dogmatique) et de l'influence aristotélicienne, du raisonnement déductif, a contribué à accentuer la notion de continuité à travers, et sous la diversité des accidents, des incarnations contingentes et séparées. Il semble bien que la prose simple, le *naṯr*, dernière venue après la poésie et la prose rimée, fut l'instrument nécessaire et fondamental de la recherche théologico-juridique et philosophique. Capable, par son abondance, par la propriété de ses termes, par ses tours syntaxiques assouplis, de « coller » au plus près aux moindres inflexions de

la pensée, elle confortait la cohésion de cette dernière, elle favorisait l'utilisation du raisonnement articulé développant ses arguments dans un ordre concerté : dans la durée.

Ainsi, en musique comme en architecture, comme en logique, la disparition des simples intuitions, des rythmes primaires, par leurs complexes regroupements, aboutit à la création d'une suite significative orientée, d'un espace ordonné qui dépassent la pure discontinuité, la simple répétition des éléments, pour parvenir à la notion de durée continue (1).

On pourrait sans doute se livrer à des réflexions similaires, et découvrir des structures semblables dans l'évolution du genre historique. Très schématiquement, la première histoire arabe découle de deux sources. D'une part, les fastes des combats, la « geste » des Arabes anté-islamiques *(Ayyâm al-'Arab)*, et les généalogies destinées à rattacher les vivants aux plus illustres héros du passé, et après les grandes conquêtes arabes, à fonder leurs droits à participer aux conseils, à bénéficier de pensions ou libéralités, à recevoir des postes administratifs ou militaires. Or cette science des généalogies contribuait à affermir la notion de l'évolution d'une entité : le clan, la tribu, dont la *'aṣabîya* lie non seulement les vivants, mais également les morts et ceux qui ne sont pas encore nés.

D'autre part — seconde source — le *ḥadîṯ*. Éthiquement, le *ḥadîṯ* ne se réfère point à une volonté de reconstitution du passé, mais à une nécessité d'approfondissement théologico-juridique, de détermination des comportements actuels par référence à des modèles certains. Il tend donc à nier la durée, l'écoulement du temps, les distorsions engendrées par la diversité des situations. Il suppose implicitement leur similitude, un synchronisme quasi absolu. Et pourtant, il réintroduit en même temps le sens le plus aigu de la durée, de la succession des générations, par

(1) En ce sens, on pourrait rappeler, à propos de ces regroupements malléables d'instants, d'arguments, de temps forts ou faibles, dans le système de civilisation musulman, l'usage de la répétition, des variations insensibles d'événements, des rapports entre individus et faits, et des transformations plus ou moins profondes qui les affectent, par les maîtres du Nouveau Roman, par Alain Robbe-Grillet notamment qui, dans son film l'*Immortelle*, évoque la « durée » de la ville d'Istamboul, de ses remparts, de ses cimetières et de ses mosquées.

l'*isnâd*, la chaîne des garants sur lesquels il lui faut se fonder pour assurer son authenticité. Toute rupture dans la chaîne entraînerait suspicion sur la véracité, plus normative que rigoureusement factuelle, du modèle proposé. En conséquence, sous la discontinuité de la chaîne (la pluralité des rapporteurs) apparaît, sous-jacente, la continuité de l'affirmation canonique, le refus de toute rupture sémantique et éthique. Seraient également évocables les chaînes initiatiques *(silsila)* des confréries soufies, qui prouvent ainsi la légitimité et la fécondité de leurs « voies » d'ascension spirituelle.

Ainsi ces diverses notions (*ḥadîṯ*, généalogies, chaîne initiatique, et l'on pourrait en étendant la recherche, vraisemblablement en découvrir d'autres : théories philosophiques issues des influences helléniques ou hindoues) prises en des domaines bien différents, convergeaient pour donner la notion d'une durée continue. Et effectivement, le genre historique s'est peu à peu dégagé de la formulation fragmentée du *ḥadîṯ*, pour s'insérer dans le *continuum* des annalistes, dans les descriptions des itinéraires des voyageurs, qui répartissent leur matière — immense réservoir de notations, de faits, de types de comportements — par peuples et larges périodes pour l'histoire passée, et par année pour les périodes proches ou vécues par l'auteur. Car ces réservoirs de notations, accumulant les traits les plus hétérogènes, apparemment les moins liés, permettent cependant la reconstitution des contours, des nuances de chaque moment. Ils constituent l'histoire universelle, création divine, dont rien ne doit être perdu, où tout peut servir de modèle ou de repoussoir.

Le genre historique, par le simple fait d'expérience de la succession et de la juxtaposition des générations, des dynasties, des peuples..., accroît la sensation d'un temps social de lent déroulement, dans lequel la majeure partie des comportements et des pensées humains, et peut-être même des institutions, ne subiraient que d'insensibles distorsions. En effet, parallèlement, les normes théologico-juridiques s'insèrent dans le concret par extension dans la durée : y régissent, ou plus exactement y qualifient un « état », un « status » contingent. L'application de la norme se prolonge, en vertu de sa légitimité originaire, par une sorte de reconduction tacite si aucun des éléments de la

situation vécue, et pris en considération par la norme, ne subit de modification essentielle. La présomption de continuité, *istiṣḥâb*, transpose cette notion sur les plans de la création juridique et de l'équilibre social, puisque la stabilité des situations ou la reconduction des comportements ont pour limite ultime la fin même de la création : leur ruine et leur destruction par abolition du temps.

* * *

Aussi, derrière le « temps sociologique » de la quotidienneté, des relations interindividuelles et intergroupales, des rythmes du rituel, ou des jeux de l'esthétique..., émerge le *temps historique :* celui du devenir terrestre de la *Umma*, de la Communauté musulmane. Or ce temps, par la force des choses, et sous les péripéties événementielles (guerres, dynasties, conquêtes, partitions ou regroupements internes, modification des dominations et des courants commerciaux...) constitue un flux de « vitesse » variable, mais continu : la diffusion d'une idéologie à travers des sociétés démo-géographiques diversifiées, les distorsions qu'elle y subit, les réfections de ces sociétés.

Dès lors, l'histoire musulmane est aussi une pédagogie globale, et sociale : son devenir coïncide avec celui de l'histoire générale, puisqu'il a pour fonction l'accomplissement terrestre de la loi religieuse, afin d'instituer un milieu favorable au salut personnel de l'individu. La direction de l'action historique, comme la direction de l'action humaine vers les récompenses de l'Au-delà, ressortissent donc en principe à la délibération théologique.

Alors apparaît dans l'expansion musulmane : à la fois résultat de l'énergie humaine en tant que cause seconde et soumission à la volonté divine agissante en tant que cause première, outre la projection du couple classique *iǧtihâd/islâm*, une ambivalence, mais d'une singulière noblesse, entre la fin ultime de l'action collective historique — le destin supra-terrestre de l'homme — et les moyens mis en œuvre, lesquels participent fatalement à la corruption des choses d'ici-bas. Or cette lutte contre la corruption tend à prendre un aspect cyclique, démultiplié en sous-cycles s'engrenant les uns dans les autres, comme s'engrènent les unes dans les autres, selon l'astronomie du Moyen-Age, les

sphères célestes. Au centre, les rythmes « naturels » (fonctions biologiques, croissance végétale pour les ruraux) ou socio-économiques (vitesse de rotation des masses monétaires, en raison inverse de leur importance), et les rites sacraux quotidiens (purification/prière) et annuels (jeûne, fêtes) ; puis les renouvellements et alternances de dynasties, bonnes et mauvaises, dont Ibn Ḫaldûn a donné une explication sociologique célèbre. Mais où la pratique politique musulmane a, globalement, « décalqué » et justifié, sous les processus socio-économiques, l'idée d'une purification politique par accession d'une dynastie plus religieusement orientée : des Omeyyades aux Abbasides, des Fatimides aux Almoravides et aux Almohades, voire de la domination coloniale aux indépendances, ou théorie du mahdisme : la révolte pour la justice immédiate. Puis, plus largement, les grandes phases de l'histoire des peuples, et notamment de ceux ayant reçu la parole de Dieu. Et enfin, comme les hommes laissent cette parole s'adultérer — et c'était bien la crainte d'Abû Bakr — apparaît, moteur de l'évolution spirituelle de l'humanité, la théorie des cycles prophétiques.

Dès la création de l'homme, en effet, le processus historique s'analyse en un mouvement de décadence résultant de l'oubli progressif des prescriptions divines. Pour lutter contre cette décadence, pour redonner énergie spirituelle à l'humanité, sont apparus quelques prophètes majeurs (Abraham, Moïse, Jésus, Muḥammad — et, à la fin des temps, après le règne de l'Antéchrist, le *Mahdî*), qui ont chacun permis une restauration de la foi primitive, une reformulation de la Loi, mais restauration et reformulation qui s'enlisent ensuite dans l'oubli, dans l'indifférence.

Ainsi, si la théorie des cycles prophétiques renferme l'histoire de longue durée, par phases, des peuples, l'histoire événementielle des dynasties, et la vie quotidienne rythmée, inversement chacune de celles-ci continue à se dérouler à travers les catégories supérieures, les influençant et en étant influencée. Car si est offerte à l'homme l'occasion de rénovations successives, il doit la saisir — bref, imposer sa marque sur les comportements individuels et inter-groupaux par recherche d'une toujours meilleure application (on ne peut dire interprétation) de la loi

divine, et sur l'histoire par expansion géo-démographique de cette loi.

Dès lors, l'activité, l'initiative humaines sont permises. Les échecs peuvent être considérés comme des épreuves à valeur pédagogique, mais momentanées, et ne constituant qu'un avatar dans le processus général de l'expansion arabo-musulmane. Elles entraînent certes un repli sur soi *(kilmân)*, à la fois géographique, politique et spirituel. Mais ce repli permet précisément de libérer ensuite avec une plus grande énergie les vertus individuelles et sociales qui permettront aux fidèles de reprendre en main leur destin.

Ainsi apparaît, aux divers niveaux de l'histoire musulmane, la notion d'« événement de rupture » entre deux états de valeur morale et théologique (selon la loi) différente : purification ou acte entraînant impureté, domination d'un pouvoir plus ou moins musulman, avènement d'une phase de longue durée meilleure ou pire, dévoilement d'un *mahdî* ou d'un saint. Sauf en ce dernier cas, l'événement de rupture est donc ambivalent, puisqu'il peut marquer la translation d'un état éthiquement supérieur à un inférieur, ou inversement.

Si les mutations peuvent être brutales, il est parfois possible de les prévoir, car elles sont précédées d'avertissements réitérés que le fidèle doit être capable d'interpréter, et dont les formes peuvent être extrêmement variées : guerre, invasion du *Dâr al-Islâm*, désunion des croyants, abaissement des niveaux de science et de piété, voire cataclysmes naturels. Dans cette histoire musulmane qui se veut sociale en vue d'un but individuel supra-terrestre, tout événement peut être signe. Et les faits doivent être interprétés, non seulement en fonction d'eux-mêmes, quant à la praxéologie humaine, mais par rapport à la Révélation pour en tirer conclusion sur leur coïncidence ou leur non-coïncidence avec celle-ci.

Toute victoire terrestre s'insère donc dans le temps continu du devenir collectif. La vérité du moment présent n'est pas déduite du moment précédent, mais doit être prouvée par le moment futur : en quelque sorte, par le succès — qui peut bien entendu être d'essence purement spirituelle. Mais cette construction successive, cette justification de la vérité antérieure par sa

réalisation ultérieure doivent se dérouler concurremment avec un mouvement continu de régénération interne, grâce d'une part à une « remontée » constante vers la pureté originaire du donné révélé et de l'histoire prophétique, et d'autre part, dans le temps quotidien individuel, rythmé et fragmenté, par la multiplicité journalière des purifications rituelles.

* * *

Se dévoilent alors, dans le temps du devenir collectif de la *Umma*, deux « mouvements » inverses : l'un idéologique fondé sur la Révélation, tendant à remonter la durée pour s'y régénérer ; l'autre volontariste, fondé sur l'expérience, tendant à la descendre pour s'y affirmer (1). Ce temps correspond à un évolutionnisme, une pédagogie progressive diffusant, du passé vers le futur, grâce à cette perpétuelle remontée du présent vers le passé, le message contenu par le donné prophétique. Il se déploie donc avec lenteur et littéralisme dans la durée « terrestre » naturelle pour parfaire la construction de la structure définie par la Loi pour cette terre.

En conséquence, cette remontée vers le primordial, les principes originels et fondamentaux *(uṣûl)*, est garantie de purification successive. Elle risquait de constituer une utopie négative et pessimiste. Mais, par inversion, elle était aussi utopie militante, tournée vers l'avenir (2).

D'où les conceptions successives par lesquelles l'Islam a appréhendé l'histoire. A l'époque classique, l'histoire des Arabes *(Ayyâm al-'Arab)*, de valeur souvent locale et légendaire, fonde pourtant certains partages ou rééquilibrages de puissance. Se muant par l'Hégire en histoire de l'Islam, elle est privilégiée par

(1) D'où le relatif insuccès dans la pensée musulmane de la *falsafa* néo-platonicienne (Ibn Sînâ, Ibn Rušd, al-Fârâbî surtout) tentant de construire la cité idéale moins sur les interférences des deux flux : approximation du donné révélé/expérience historique, que par raisonnement abstrait et évolutif fondé sur l'inversion de la théorie émanatiste.

(2) Non sans paradoxe apparent, mais très logiquement au fond, la prise de conscience par l'Islam de son retard temporel au début du siècle engendre deux mouvements : l'un plus littéraire, donc plus laïque, prend nom *Nahḍa :* Renaissance. L'autre plus religieux, plus désireux encore de réconcilier l'Islam avec le monde moderne, *Salafiya :* retour à la voie des ancêtres.

rapport à l'histoire des autres peuples, qui est pourtant fortement pratiquée par goût de la connaissance et par intérêt (guerres, conquêtes, commerce). Elle s'insère dans l'histoire universelle, mais l'assimilation des éléments et des civilisations conquis entraîne une certaine crainte, et le désir de s'inspirer des exemples de l'ère muhammadienne. Subsistait alors la peur de « trop » remonter dans le passé, de déborder ce moment privilégié où le Prophète institua l'Islam, et qui est comparable à celui de la création (1) — bref, de retomber dans le paganisme arabe anté-islamique. Sous cet angle, ce ne sont donc pas des réflexions sur les mutations de civilisations et leurs causes qui ont suscité la vision islamique de l'histoire. Mais le retour nécessaire à l'époque muhammadienne, prise en tant que modèle, oblige à s'intéresser à ce qui était tenu pour histoire lors de la Révélation et aux événements qui l'ont entourée. D'où, à partir de ces événements lointains, l'élaboration d'une série de modèles historiques et d'une vision du devenir musulman, qui se sont trouvés parfois démentis au cours de l'histoire réelle — et ont parfois abouti, dans les périodes de découragement, à un repli fataliste sur la contingence.

Dementi qui atteint son maximum à l'époque coloniale. Alors l'évocation de la rénovation muhammadienne, des efflorescences théologico-juridiques, littéraires, architecturales de l'Age d'Or, des grandes conquêtes entraîne un repli vers le passé, des songes

(1) Cette remontée dans le temps trouve son homologue dans l'un des concepts du soufisme : la prise de conscience, ou plus exactement la reprise de conscience du *mīṯāq :* du covenant primordial entre Dieu et les hommes lors de la création d'Adam. Certaines « voies » mystiques, par divers moyens (danse, chant, invocation...) se proposent, par « éveil » de l'entendement charnel ordinaire, de passer individuellement par-dessus les restaurations prophétiques, d'essence sociale, afin de « réactualiser » ce moment fondamental où l'homme a dialogué avec Dieu. Alors que, inversement, mais parallèlement, dans le rapport s'instaurant entre Dieu et l'homme, dans la prière ordinaire, l'orant se représente sans les entendre vraiment les réponses faites par Dieu aux divers moments de la prière.

Ainsi cette vertigineuse remontée à l'instant de la création abolit la durée, permet de discerner, ainsi que le déclarait al-Ḥallâǧ, « la temporalité d'avec la pérennité, donc de s'écarter de l'une pour aller vers l'autre... [car] la définition nette de la proclamation de l'Unité consiste à s'anéantir dans la pérennité hors de la temporalité », *Aḫbâr al-Ḥallâǧ*, Recueil d'oraisons et d'exhortations, par Louis Massignon et Paul Kraus, Vrin, 1957, 3e éd., p. 143.

délicieux et moroses envers l'histoire faite, mais sans contrepartie positive dans l'histoire présente. Sans cependant que tout espoir pour l'histoire à faire soit perdu. En réalité, la remontée vers le passé prend alors une forme ambivalente : à la fois contemplation nostalgique, refuge dans un rêve inhibiteur de l'action vers les splendeurs évanouies ; et volonté de purification par réanimation de l'esprit des premiers jours de l'Islam.

Mais une fois les indépendances assumées, et découvertes les vieilles civilisations qui avaient précédé l'Islam (Égypte pharaonique, Perse, Carthage...), le retour vers le passé change de sens : il est non plus refuge contre les malheurs présents, mais suscitation pour l'avenir, preuve, par l'exemple des mutations sociologiques antérieures, d'une capacité de réfection interne et d'insertion dans l'ère contemporaine (1). Dès lors l'histoire redevient médiatrice entre le fait brut et sa conceptualisation par l'esprit. Remonter son cours ne signifie plus la revivre en pensée, pour y chercher seulement des modèles applicables dans la contingence, mais en dégager les virtualités qu'elle offre encore pour l'avenir.

D'où, d'une certaine façon, une laïcisation de l'histoire : puisque la remontée n'est plus seulement espoir vers l'archétype religieux primordial, mais aussi vers les réussites politiques ou culturelles écoulées : l'Age d'Or de l'Islam, certes, et également les fastes diversifiés de chaque pays, voire de chaque région de la *Umma*.

Ainsi est actuellement réalisée une extension prodigieuse dans l'histoire passée, et sous un certain angle, une affirmation de sa continuité. Et cette extension se conjugue avec une projection dans l'histoire future : les grandes conquêtes étant maintenant remplacées par la volonté d'orientation de son propre développement. Toute prospective, si souple et chargée de bifurcations, d'alternatives fût-elle, constitue, par essence, une représentation de l'histoire à faire. La prospective en tant que recherche de la multiplicité des futurs possibles et des plus grandes chances de

(1) Ce changement dans la référence au passé apparaît par exemple, d'une façon flagrante, dans la juxtaposition du *Ḥadīṯ ʿIsâ Ibn Hišâm*, l'ouvrage célèbre de Mwayliḥî (1909), dernier tenant du genre *maqâmât*, et du *Ṣindbâd Miṣrî* de Ḥusayn Fawzî (1961), qui se réfère à la continuité du peuple égyptien.

l'un d'entre eux, ressortit encore, non à la maîtrise des hasards (c'est-à-dire des séries d'événements entre lesquels les liens de causalité n'ont pas encore été établis avec assez de force), mais à une définition de soi, aux variantements à apporter à soi, dans l'avenir.

Or, pour de nombreux membres de l'*intelligentsia* moderne, la distorsion est flagrante entre les consciences historique et politique retrouvées par les indépendances, et l'organisation économique. Dès lors, la planification apparaît application de la rationalité à partir d'une analyse sociologique globale, donc pondération des valeurs traditionnelles. Car l'« espace » économique joue un rôle primordial dans l'ajustement cohérent des divers temps sociaux : on connaît la thèse selon laquelle l'une des causes de la stagnation de l'Islam aurait été l'incapacité de la bureaucratie abbasside à canaliser les vastes courants commerciaux caravaniers et maritimes qui se nouaient à travers l'immensité démo-géographique recouverte par les Omeyyades. D'où actuellement le recours idéologique (émané des milieux les plus différents, donc recouvrant les modalités pratiques les plus contradictoires, du dirigisme étatique à la violence effective), à la notion de « révolution » en tant que facteur d'accélération de l'histoire, en tant qu'« événement de rupture » susceptible d'entraîner à brève échéance un changement qualitatif dans les structures sociales arabes, et non seulement une lente progression linéaire de la production dans un temps statistique de longue durée. D'où également la défiance, chez les tenants extrêmes de cette *intelligentsia* révolutionnaire, envers tout appel au passé susceptible, selon eux, de bloquer les mutations espérées (1) : qu'il s'agisse des procédés canoniques généraux ou de l'exaltation des fastes nationaux, mais dégradés en archaïsme folklorique ou artisanal, en réaction socio-politique, en économie complémentaire et non orientés vers une réfection socio-idéologique totale et une organisation directe des ressources naturelles.

Ainsi, à l'utopie (au sens noble) de la pureté originaire,

(1) Cf. la thèse de Maurice Halbwachs (*Les cadres sociaux de la mémoire*, 1925 ; *La mémoire collective*, 1950), selon laquelle la religion tend à figer les manifestations sociales pour affirmer son immutabilité, à fixer en répétition sérielle l'accomplissement des rites.

pouvant se déliter en régionalisme passéiste, s'oppose l'utopie (au sens noble) de l'entrée dans la modernité, mais pouvant se déliter dans le mythe de l'économisme.

* * *

Mais si l'histoire, par le retour aux origines comme par le devenir de la communauté qui doit construire et étendre ses propres structures sociales en vue du salut des âmes, ou en vue d'une affirmation collective, est « sacralisée » aux deux extrémités de l'axe de durée qui la porte, elle se trouve oblitérée dans le quotidien par les pires distorsions : passions individuelles, fonds socio-juridiques pas ou insuffisamment islamisés, atteintes venues de l'extérieur... Dès lors cette « sacralisation » de l'histoire réagit sur sa formulation. Si en effet le « donné religieux » (message révélé et constructions adjacentes) doit servir d'archétype et d'instrument au salut individuel, il doit se projeter dans la vie quotidienne s'écoulant indéfiniment selon ses rythmes propres, et par là privilégie son contenu notionnel et pédagogique par rapport à son objectivité historique. Aussi, dans les remontées vers cet archétype, l'authenticité factuelle de l'événement qui est invoqué comme exemple, importe moins que son efficacité religieuse par rapport à l'ensemble du système.

Cette conception de l'histoire avive les différenciations socio-culturelles, puisqu'elle conduit à distinguer entre les masses et une élite spirituellement privilégiée, à affirmer l'indifférence, ou au moins l'insuffisance des interprétations exotériques. Un même fait, un même texte peuvent avoir deux ou plusieurs significations superposées, parfois divergentes, voire contradictoires. Le principe de la *taqîya*, « réserve mentale », arme défensive de tous les opprimés — et même arme offensive de certains chi'ites — établit d'autres virtualités d'ambiguïtés par non-coïncidence entre l'expression verbale, le comportement extérieur et la pensée profonde. Mysticisme pur, tendance à l'allégorisme, rejet des interprétations et institutions officielles, d'ailleurs très différents dans leurs mécanismes sociaux et intellectuels et leurs finalités, ont cependant un point commun : la volonté d'échapper au temps continu objectif de l'histoire —

fût-ce pour mieux s'y insérer ensuite. Ils ne sont évidemment pas spécifiques à l'Islam (1), mais leur utilisation y fut particulièrement vive. De là les deux grandes histoires musulmanes : sunnite et chi'ite, et les systèmes de tradition propres à chaque secte. De leurs démêlés et de leurs arguments inversés à partir des mêmes textes ou de faits réels ou supposés, Ignace Goldziher (2) et Henri Laoust (3) ont tracé des tableaux vertigineux... La conscience de l'ambiguïté peut d'ailleurs être exclusive de la mauvaise foi, lorsque la sacralisation de l'histoire entraîne la subordination de sa facticité à sa finalité.

Mais cette sacralisation de l'histoire et ces disparités socio-religieuses déterminent à leur tour de nouvelles ambivalences, dès lors que chaque action humaine, individuelle ou collective, peut être appréciée selon trois plans : purement terrestre et individuel, directement par rapport à l'Au-delà, ou — plan intermédiaire — par rapport à la réalisation sur terre du milieu social tel que prescrit par Dieu.

Ces trois plans subissent distorsions et interpénétrations, non seulement en raison de la « laïcisation » indue, dans la contingence, de domaines qui eussent dû être soumis à la *šarî'a :* ainsi des évolutions fort temporelles suscitées par le pouvoir politique, de nombreux contrats et transactions. Mais également en raison

(1) Stylisation qui apparaît également dans le christianisme : selon Origène *(Commentaire de Saint-Jean) :* « Les quatre évangélistes ont utilisé comme il leur a plu les actions et les paroles que la prodigieuse puissance de Jésus a produites ; il leur est même arrivé de joindre à l'Écriture, sous forme de chose sensible, la notion spirituelle que leur esprit concevait. Je ne trouve pas condamnable que, pour atteindre leur but mystique, ils aient transformé tel ou tel épisode, et qu'ils aient placé en tel endroit tel événement accompli ailleurs, ou même qu'ils aient renversé l'ordre des temps et modifié les termes du discours. Les évangélistes en effet se proposaient d'exprimer à la fois, autant que possible, la vérité spirituelle et la vérité corporelle ; mais lorsque les deux ne se pouvaient pas réunir, ils ont préféré l'élément spirituel à l'élément corporel ; et ils ont sauvegardé le spirituel, grâce, pourrait-on dire, à une fausseté corporelle. » Tout système se voulant transcendant aboutit d'ailleurs, sinon à la mutabilité, au moins à la malléabilité du passé par des réinterprétations successives et affirmées plus affinées.

(2) *Études sur la tradition islamique,* extraites du t. II des *Muhammedanische Studien,* trad. Léon Bercher, Paris, 1952, Maisonneuve.

(3) *Les schismes dans l'Islam. Introduction à une étude de la religion musulmane,* Paris, 1965, Payot.

des prises de conscience successives qui font passer dans le temps, d'un plan à l'autre, les comportements vécus. Par exemple, le culte des saints, les pèlerinages aux tombeaux, la vénération des marabouts, le mysticisme populaire furent, durant des siècles, considérés comme une expression authentique de la foi, bien que relevant de particularismes locaux et souvent « ressentis » par les masses intéressées comme louables — à un point tel que la solution canonique peut prendre visage d'inquiétante nouveauté... Ils n'apparaissent pas alors générateurs d'ambivalence, car ils se rattachent, comme l'Islam canonique lui-même, au sacré vivant.

Or une tendance constante en Islam, diversement incarnée au cours des siècles (ainsi du Wahhâbisme, du réformisme, etc.) dissocie précisément le sacré « local » de la pureté canonique et refoule vers le premier plan (activité purement terrestre) ce qui constituait — et constitue encore souvent — dans l'esprit des intéressés, une relation individuelle avec l'Au-delà, et une manifestation sociale de la vie religieuse. Alors, par appui sur la discontinuité du temps « conceptuel », le réformisme s'efforce de regrouper en d'autres constellations plus canoniques les événements « sacrés » du temps quotidien rythmé. Car l'ensemble des constructions théologiques, juridiques, voire politiques ou socio-économiques, se rassemblent en un « corpus » de notions, de prescriptions, de sentiments, masse de matériaux dont certains sont épars, dont d'autres sont groupés et ordonnés en des constructions plus ou moins raffinées : « corpus » qui constitue l'horizon, le « milieu » dans lequel s'inscrivent la pensée et l'action du musulman, et dont la transgression seule, non les mouvements browniens internes, les divergences, réalise le passage à l'extérieur de l'Islam.

Ainsi la considération globale de ce « corpus » entraîne d'une certaine façon une négation de la durée : tout ce qui a été dit, pensé, à l'intérieur de l'Islam, peut contenir une parcelle de vérité, et doit donc être recueilli et conservé dans la « mémoire collective » de l'Islam. De même que, au point de vue linguistique, chaque racine arabe — et plus largement, chaque mot arabe — a vocation à reprendre à tout moment, et au gré des besoins éventuels, l'un quelconque des sens par lesquels il est passé au cours de son évolution historique ; de même chaque « pensée »

musulmane peut être invoquée, et tirée de ce « corpus » qui réunit, dans une synchronie générale, la totalité des « pensées » musulmanes, s'insérer en tel ou tel contexte délimité. « Corpus » qui est considéré comme une vaste réserve contenant tous les possibles (non purement normatifs, mais également conceptuels), à la fois passés et futurs, et capable -- comme les Mères dans le *Second Faust* — d'engendrer des virtualités successives, de permettre, par nouveaux regroupements, un réaménagement des rythmes sociaux en fonction du développement et des activités nécessitées par la vie moderne, par les impératifs de la production.

*
* *

Ainsi sont réaccordés la nature physique et sociale, ses différenciations contingentes historiques et démo-géographiques, et l'ensemble conceptuel : les constructions orthodoxes sur la Révélation qui en rendent compte. Et se nouent, en une grandiose architecture ordonnée, les relations entre les divers « temps sociaux » dont les imbrications et démultiplications réciproques constituent le devenir de l'Islam, et en surmontent les ambiguïtés.

L'opposition bipolaire, absolue au premier abord, entre le « temps conceptuel » : temps intellectuel construit selon les notions musulmanes originaires, sémantiques, logiques ou esthétiques, et le « temps historique » : temps donné dans l'histoire, flux descendant de nature ou remontée psychologique aux origines, est résolue par leur relative intégration dans le temps intermédiaire : le « temps quotidien », qui réalise l'insertion et le mélange, en des proportions variables, du donné religieux immédiat (observance) avec l'ensemble du milieu créé dans lequel se meut l'homme : répétition des événements de la vie naturelle et sociale. A la fois médiateur entre et arbitré par les deux extrêmes sacralisés, le temps de la quotidienneté regroupe en constellations spécifiques, transformables dans la durée, les normes, préceptes, états... dont l'ensemble constitue le « corpus » musulman, et donne ainsi des rythmes qui ponctuent le temps du devenir collectif de la *Umma*.

Car, plus largement, le temps historique a vocation à tirer

justification et possibilité d'action des virtualités offertes par la discontinuité du temps conceptuel, puisqu'il peut, diachroniquement, invoquer tel ou tel élément du « corpus » offert par ce dernier.

Ainsi sont reliés les deux mouvements inverses, mais complémentaires, qui rendent compte de l'histoire musulmane globale : l'affirmation de soi dans le temps qui s'écoule par conjonction avec les progrès et les découvertes, et la purification de soi par invocation des fondements, des principes socio-religieux de l'époque hégirienne, et socio-culturels des plus brillantes civilisations antérieures. Alors peuvent être levés les doutes consécutifs aux échecs intervenus dans l'histoire événementielle, « occasionnaliste », souvent péjorativement appréciée. Alors est sauvée l'histoire vécue selon ses rythmes plus ou moins lents : cycles prophétiques, phases socio-économiques, guerrières ou dynastiques, révolutions astronomiques ou politiques, périodicités biologiques, agricoles ou administratives, célébrations et observances rituelles annuelles ou quotidiennes. Ainsi s'insère cette histoire dans le développement temporel universel pour en constituer une partie essentielle — à la limite, coïncider avec lui. D'où l'espoir joyeux des Compagnons du Prophète à l'aurore de l'Islam, à l'origine du devenir musulman — « tous jubilèrent », est-il dit — mais aussi, rapportée par la tradition au premier et au plus noble d'entre eux, Abû Bakr, l'intuition conjointe de ses épreuves et de sa splendeur.

Jean-Paul CHARNAY
(Paris).

THE PROBLEM OF THE METAPHYSICAL STATUS OF VALUES IN THE WESTERN AND ISLAMIC TRADITIONS

In the last hundred years, the problem of the metaphysical status of value has made great strides in the Western tradition. While insisting on the a priori nature of the moral law, Immanuel Kant sought to establish it as a "fact of reason" (1). The moral law is, according to him, both "a priori" and "given". From this position—a watershed in the history of Western philosophy—two traditions arose, one seeking to carry the Kantian insight deeper and further, and the other, seeking to establish a different insight because it denied Kantian epistemology altogether. The former arose and developed in the land of Kant, in Germany, whereas the latter did so in England having never outgrown the skepticism of David Hume. These are the idealist and the empiricist traditions respectively.

In the idealist camp, the paradox of the moral law being "a priori" and "a fact" was receiving more and more sophisticated but constructionist deductions until the breakthrough of Edmund Husserl. (2) Armed with the tools of the new disci-

(1) "The consciousness of this fundamental principle (the categorical imperative) may be called a fact of reason, since one cannot ferret it out from antecedent data of reason, such as the consciousness of freedom (for this is not antecedently given), and since it forces itself upon us as a synthetic proposition a priori based on no pure or empirical intuition." (Kant, Immanuel, *Critique of Practical Reason*, V, 31, Lewis White Beck's translation, University of Chicago Press, Chicago, 1950, p. 142).

(2) For a description of the currents of philosophical thinking leading to Husserl and Husserl's "breakthrough to phenomenology", see Farber, Marvin, *The Found-*

pline, *i.e.*, of phenomenology, Max Scheler succeeded in breaking down the Kantian law that the a priori is always formal and only the formal can be a priori. He succeeded in establishing a *materiale* a priori which is the content of an emotional intuition a priori, (1) thus freeing value-theory from the fruitless fixation of seeking the moral in ever more abstractionist constructions of the mind, under which the post-Kantian idealists had laboured. (2) The road was hence laid open for a rehabilitation of the moral law to its transcendental status, not as a demand of a confused Church Dogmatics which ambivalently held the finality of reason *and* its subservience to an ecclesiastical magisterium, but critically, as the content of an a priori *logique* of reason. (3) The foremost thinker who rose to the new challenge and promise of this great breakthrough in the Western idealist tradition and achieved this rehabilitation of value as an a priori, absolute, ideally self-existent essence endowed, like a genuine entelechy, with efficacious moving power and appeal, was Nikolai Hartmann. (4)

In his brilliant *Metaphysik der Erkenntniss*, (5) Nikolai Hartmann devoted a chapter in the last section of the last volume to the cognition of the valuational element in the external world. He rightly said that when a real-existent—be it a sensory object, an event or a situation, or an imagined picture, percept, or attitude—enters our consciousness, three levels of cognition are at once set into activity. First, there is the level on which we grasp the object presented to our consciousness. This is not a simple act, but a double-phased one. Besides apprehending by means of the senses the physical data of the object of cogni-

ation of Phenomenology: Edmund Husserl and the Quest for a Rigorous Science of Philosophy, Harvard University Press, Cambridge, 1943, pp. 3-222.

(1) Scheler, Max, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Jahrbuch für philosophie und phänomenologische Forschung, Niemeyer, Halle, 1913-1916, Chap. IV, pp. 48 ff.

(2) *E. g.*, Schelling, Fichte, Hegel, Schopenhauer.

(3) Scheler, Max, *op. cit.*, pp. 85-87. It should be noted here that Hemsterhuis had by this time developed the concept of an *organe moral*, for the same purpose.

(4) Hartmann, Nicolai, *Ethik*, 1926, translated by S. Coit under the title *Ethics*, George Allen und Unwin Ltd., London, 1932, Vol. I, pp. 183-247.

(5) *Les principes d'une métaphysique de la connaissance*, Tome II, Aubier, Paris, 1946, pp. 282 ff.

tion, there is the other phase in which we order by means of our noetical faculty the manifold data of sense under a frame constituting the form, essence or idea of the object apprehended. These two phases or modalities of cognition, the sensory and the noetic, constitute our theoretical cognition. Besides this level, cognition takes place on a second, totally different one; and it too is double-phased. Along with the theoretical apprehension of it, the object evokes in us attitudes of approval or disapproval, of acceptance or rejection, of desire, interest, quiescence, or of resistance and aversion. These are the data of valuational perception. As such they are "hard", as empirical as the sensory data; and the first phase consists in our apprehension of them, in our feeling these affections. In another phase or modality, the subject orders these data under the frame of an axiological idea or essence, of a *value*, which then becomes, in the subject's perception, the ground or "*prius*" of the object's valueness. As in the case of theoretical cognition there is no intuition of essences without the manifold data of sense, so in valuation cognition there is no intuition of value without the manifold data of interest, approval, desire, rejection, etc. For the act of approval, of desire, of being-for or against itself implies a principle under which the attitude is taken. It is an entirely different matter whether such principle becomes in turn object of the theoretical consciousness on a third higher level, as when we reflect instrospectively upon that which has determined our feeling or desiring or satisfaction when the object entered into our consciousness. This third stage may or may not be clear; indeed it may not be reached at all. For it is the prerogative of the moral teacher and investigator whose very business is to reflect on our value-apprehensions and to sift the various elements that determine and constitute them. But that the principle or essence under which our valuational act had taken place is there, and that it has determined the act or attitude in question—and that is all that is meant by the second stage of axiological cognition—remains indubitable. Theoretical (*i.e.*, discursive) consciousness of that under which the attitude is taken, is a tertiary affair. The primary object of axiological cognition is that which dominates the conscious-

ness of the subject, namely, the real-existent object apprehended. The secondary object of axiological cognition is the value, the "*prius*" under which that which we perceive as good, is good. Such secondary cognition accompanies every primary cognition of goodness, every desiring and every averting. For no object of desire or aversion is ever apprehended except as falling under this or that value. If it were apprehended merely as affecting us as perceiving subjects in this or that manner, that is to say, as merely evoking in us this or that feeling-state, we would certainly be justified in describing our own feeling-states, but never the object as "cause" or "occasion" of these feeling-states. We may then speak of the stream or flux of affective states, but never of objects as good or bad. In this case, there would be little sense in talking of any real-existent, of any object as evoking the valuational act or attitude. To have good and bad objects, right and wrong acts and attitudes, implies therefore the entry into consciousness, though not into discursive consciousness, of something extra-personal, extra-feeling states, of something new which has determined the personal emotional response to be what it is. (1) It is such secondary cognition that Hartmann calls "the primary consciousness of value." (2) It consists neither in the feeling-states, nor in the discursive consciousness which relates feeling-states to valuational judgments; but, rather, in the consciousness that value-objects are realizations, or instantiations, of certain values. Admittedly, it is a bit confusing to call it "primary consciousness of value". But we can appreciate that by calling it so, Hartmann meant to emphasize its immediacy, the fact that it provides the data which can become, by means of a later process of abstraction, the object of the theoretical consciousness, not on the level of sense, but on that level where consciousness is of that which has determined the emotional response once the sensory object has been subsumed thereunder. Secondly, the "primary consciousness of value" is *consciousness* because it is genuine knowledge of being. For its object is just as independent a reality as

(1) Hartmann, *Ethics*, Vol. I, pp. 222-223.
(2) *Ibid.*, pp. 99-102.

spatial relations are for geometrical knowledge, or bodies are for knowledge concerning things. (1) Values are objects of possible value-apprehension; but they do not come into being in the apprehension of them. Neither are they the attitudes of feeling-states of the perceiving subject, nor his thoughts and representations. On the contrary, it is they that determine the subject in his perception of them, while in themselves they remain utterly unaffected by whether or not they are perceived, perceived correctly or falsely, given real existence or violated. It is the fact that value-perception—though it is the emotional aspect of it that is there in question, not the sensory or the discursive—is an objective perception of genuine being that gives value-consciousness its gnoseological as well as ontological weight. (2)

This was a truly great achievement. Because of it, it has become possible in the idealist tradition, to speak critically of an aprioristic realm of being, namely the realm of values, whose members act as the first principles of all finalistic *nexūs* and command the deflection of given causal threads of nature, or the inception of new causal threads, realizing their real-existential *matériaux*. This realm of being, a priori though *materiale* or contentual, absolute though relational to man and all the realm of real existents, alive with real energizing power that takes the form of the moral ought, is a transcendent realm. Yet, it is not the cold, unreachable "other" that merely co-exists with empirical reality, (3) but one that is of fundamental relevance to that reality. The fact that its relevance assumes the form of an ought or command tempts man to speak of it in personalist terms. Only a consistently critical attitude of the mind can keep present in consciousness the fact that the realm in question is really an infinite plenum of essences which, though tangentially moving and energizing, hover over reality at infinite distance. Their relevance is forever individual,

(1) *Ibid.*, p. 219.

(2) *Ibid.*, p.226. Hartmann, *Les principes d'une métaphysique de la connaissance*, Tome I, pp. 281-284.

(3) Such as "the Absolute Other" of Indian religions, or the impersonal god of some philosophers (e.g., Ibn Rushd).

pertaining to each value as an individual entelechy. As a realm, they are known only conceptually, by the discursive intuition of a fastidious reason.

In the empiricist camp, on the other hand, the a priori nature of the moral law was ruled out. Hence, its factual character was sought either in the psychic faculties of man or in the empirical qualities of things. In the former case, a wide variety of theories were elaborated; but they all based themselves in final analysis on goodness being a category under which real-existents are classified on account of man's being affected towards them in this or that fashion. The moral sentiment theories spoke of a sixth sense—the moral—which works spontaneously in man telling him what is good and what is evil. (1) The social approbative theories spoke of harmony or coherence with social convention as constitutive of goodness. (2) A third group which includes evolutionnists, Marxists, pragmatists and humanists, spoke of reality as an interminable process and of the good as that which in any given stage of the process, agrees with the realities of that stage as well as with the onward moving logic which seeks to transcend the given stage and bring forth a new one. (3) However varied the detail,

(1) Such are, for example, the theories of Edward Westermarck (*Ethical Relativity*, Harcourt, Brace and Co., Inc., New York, 1932; and *Christianity and Morals*, The MacMillan Co., New York, 1939), of Arthur Kenyon Rogers (*The Theory of Ethics*, The MacMillan Co., New York, 1934), of Frank Chapman Sharp (*Ethics*, The Century Co., New York, 1928), etc.

(2) Such are, for example, the theories of Emile Durkheim (*On the Division of Labor in Society*, tr. by G. Simpson, The MacMillan Co., New York, 1933; and *The Elementary Forms of the Religious Life*, tr. by J. W. Swain, George Allen and Unwin, Ltd., London, 1915), and of Lucien Lévy-Bruhl (*Ethics and Moral Science*, tr. by Elizabeth Lee, Archebald Constable and Co., Ltd. London, 1905), etc.

(3) Examples of the first kind, *i.e.*, evolutionist, are Thomas H. Huxley (*Evolution and Ethics*, D. Appleton and Co., New York, 1929), Olaf Stapledon (*A Modern Theory of Ethics*, Methuen and Co., London, 1929), Peter Kropotkin (*Ethics, Origin and Development*, tr. by L. S. Friedland and J. R. Peroshnikoff, The Dial Press, New York, 1926), and Julian S. Huxley (*Evolutionary Ethics*, Oxford University Press, London, 1943). Of the second type, *viz.*, Marxist, are Karl Marx and Friedrich Engel's writings. Of the third type, *i.e.*, pragmatist, are John Dewey (*Outline of a Critical Theory of Ethics*, Register Publishing Co., Ann Harbor, 1891) and J. H. Tufts (*Ethics*, Henry Holt and Co., New York, 1932 ; *The Study of Ethics*, George Wahr Publishers, Ann Harbor, Michigan, 1897 ; *The Logical Conditions of a Scientific Treatment of Morality*, University of Chicago Press, Chicago, 1908; and

dependence upon a state of the subject remains in all these theories the essential characteristic of value throughout. That this state is an approbative state, or a state of agreement and harmony, demands in first place that the locus of goodness be within the subject alone. Indeed, it is a secondary question to determine the nature of that state of the subject, which is to be called 'good', the first principle of these theories being that the good is a state of the subject at all. Taking this first principle for granted, another group of ethical theories—the psychological, properly speaking—defined the state of the subject that is constitutive of goodness as pleasure, affection or interest. Although all these theories derived some inspiration from Epicurus, only the first variety call themselves theories of hedonism; the second call themselves affective or emotive theories and the third, interest theories. (1) The psychological theories may be said to have gone deeper in their analysis than either the approbative or the process theories. For they have sought to analyze the rock-bottom element of which goodness supposedly consists. The analyses which these have made of the feelings of pleasure and pain, of the affective or emotive faculty, of interest and desire, are genuine contributions to psychology.

Theory of Valuation, University of Chicago Press, Chicago, 1909). Of the Fourth *viz.*, the humanist type, are Warner Fite (*An Introductory Study of Ethics*, Longmans Green and Co., New York, 1906; *Moral Philosophy*, The Dial Press, New York, 1925; *Individualism*, Longmans, Green and Co., New York, 1924), C. B. Garnett (*Wisdom in Conduct*, Harcourt Brace and Co., New York, 1940), Irving Babitt (*On Being Creative*, Houghton Mifflin Company, Boston, 1932), etc.

(1) Examples of the first group are W. T. Stace (*The Concept of Morals*, The MacMillan Co., New York, 1937) Moritz Schlick (*Problems of Ethics*, tr. by David Rynin, Prentice Hall, New York, 1939); of the second group are George Santayana (*The Life of Reason or the Phases of Human Progress*, One Volume edition, Charles Scribner's Sons, New York, 1953, first published 1933; *Winds of Doctrine*, Charles Scribner's Sons, New York, 1926; *The Philosophy of George Santayana*, Library of Living Philosophers, Evanston and Chicago, 1940, etc.), David Wright Prall (*A Study in the Theory of Value*, University of California Press, Berkeley, 1921; *The Present Status of Theory of Value*, University of California Press, Berkeley, 1923; *Naturalism and Norms*, University of California Press, Berkeley, 1925); of the third group are Ralph Barton Perry (*General Theory of Value*, Longmans, Green and Co., New York, 1926), Dewitt Henry Parker (*Human Values*, Harper and Brothers, New York, 1931), F. R. Tennant (*Philosophical Theology*, The University Press, Cambridge, 1928), etc.

All these are empiricist theories because they conceive of value as a real-existent. A psychic state of the subject is a real-existent though psychic, since it is part of nature, of space-time, and is identifiable and explicable as an effect of certain antecedent natural causes, and a cause of certain consequent natural effects, in space-time. The empiricist nature of these theories has been acknowledged by all; and all but the French social approbative theories and the Marxist process theories which nonetheless agree with the basic premises of empiricism, have been recognized as standing squarely within the tradition of British Empiricism incepted by Locke, Berkeley and Hume. But nowhere has this empiricist nature of value been as clearly established and emphasized as in the writings of Clarence Irving Lewis. Indeed, compared with Lewis, many of the so-called empiricist theories do not seem empirical at all but verge, as in the case of the Marxist and the humanist theories, on the a-prioristic.

In his *Analysis of Knowledge and Valuation*, (1) C. I. Lewis elaborated a naturalistic theory of valuation where, to use his own terms, "valuation represents one type of empirical cognition". (2) Like all empirical truth, the knowledge of value is empirical because it "cannot be known except, finally, through presentations of sense... (and rests), at bottom, on direct findings of sense". (3) However, unlike the presentations of outer sense, the presentations in question are given to the inner sense of desire, aversion and the feelings of pleasure and pain. In either case, the nature of value-knowledge is the same. According to Lewis, a naturalistic conception of values implies, therefore, "that valuations represent one type of empirical cognition, [and] hence [that] their correctness answers to a kind of objective fact, but one which can be learned only from experience and is not determinable a priori". (4) Equally, an empiricist axiology implies that "the quality by reference to which, ultimately, all things are to be judged valuable or disvaluable is a qua-

(1) Open Court Publishing Co., La Salle, Illinois, 1946.
(1) Lewis, C. I., *Analysis of Knowledge and Valuation*, p. 365.
(1) *Ibid.*, p. 171.
(2) *Ibid.*, preface, p. viii.

lity unmistakably identifiable in the direct apprehension of it when disclosed in experience". (1) Borrowing the expression of Berkeley, C. I. Lewis says that the *esse* of value is its *percipi*, for the only intrinsically valuable thing in existence is goodness discerned or discernable when disclosed in experience. (2) This apprehension, or rather consummation, of value-quality in experience in his hard datum. It is not adequately described as pleasure or pain, "hedonic tone," "quiescence pattern" or "satisfaction," because it is more general and includes them all. Although such expressions may help to characterize value, they never constitute it. For it is the state of the apprehending subject when value-quality is presented to his consciousness. This state is a kind of quiescence which the subject suffers when value enters his consciousness not as a meaning but as an experienced reality. That X is valuable, means, therefore, that upon its becoming an object of experience, its valuableness will be apprehended by the subject immediately. Such apprehension which is certainly "a mode of feeling" is "the head and front of the whole matter and no more precise test of objective value would be true to our intent". (3) Arguing against the a-priorists, Lewis asserts that immediate value-apprehension in experience, such as might be the subject-matter of an expressive value-proposition (of the type, 'Now that I eat the ice cream, I apprehend directly a value-quality in the experience") is the basis of all valuation. "Without the experience of felt-value and disvalue, evaluations in general would have no-meaning." (4) Therefore, concludes Lewis, "the supposition that values are a priori could arise only through confusion between apprehension of a meaning itself and apprehension that this meaning has application in a particular instance... Only apprehensions of this latter sort are valuations". (5)

We must immediately notice that when Lewis's valuational 'hard datum' is expressed in propositions of the terminating

(1) *Ibid.*, p. 400.
(1) *Ibid.*, pp. 404, 407.
(1) *Ibid.*
(1) *Ibid.*, p. 375.
(1) *Ibid.*, p. 378.

type (*i.e.*, of the type, 'If S, then P' or 'If I eat icecream, I shall apprehend a value'), it has all the elements which constitute Hartmann's primary consciousness of value. Lewis's terminating proposition presupposes a feeling-state, an object that is necessarily related to the feeling-state, and a consciousness of that necessary relation—all of which are the elements of which Hartmann's value-consciousness consists. Where Lewis differs from Hartmann is in the nature of the theoretical consciousness on second level, where the findings of the primary consciousness of value are translated into discursive propositions. Whereas Hartmann regards these propositions as a priori (*i.e.*, as expressing something that is originally given as content of an immediate intuition, when we disregard "every kind of positing of subjects which think them and of the actual conditions of such subjects, and also, when we disregard every kind of positing of objects to which they may apply," an experience of them being an experience of phenomenological whatness), (1) Lewis regards them as non-terminating propositions (*i.e.*, of the form $SP = Qn'\ Rn$; or '*X* is good means that an indefinite number of propositions are true each of which says that if a certain act is performed, a certain value-quality will be apprehended in experience') that may find as much corroboration in experience, and therefore probability, as its Q's and R's find fulfilment when put to the test of experience. (2) But both Hartmann and Lewis are one in their anchoring of valuation in the given of experience, in a hard datum. Hartmann's epistemology enabled him to identify this given as *Wesen* or essence. (3) This was an answer to the question of the metaphysical status of value, which remains in Hartmann's mind the first question of value-theory. Had Lewis addressed himself to the same question, his empiricism would have caused him to seek an empir-

(1) Husserl, Edmund, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, tr. by W. R. Boyce Gibson, George Allen and Unwin, Ltd., London, 1931, Second Impression, 1952, pp. 54-58.

(2) Lewis C. I., *op. cit.*, p. 375. The symbolic logical representation of the principle is found in the same work, p. 230 *et seq.*

(3) Hartmann, *Ethics*, Vol. I, pp. 183 ff., 234 ff., 241 ff., following Scheler and Husserl.

ical value-quality in things. For it is inconsequential to claim that value is a state of the soul of the apprehending subject evoked by the presentation of an object in experience, without raising the question of the nature of that which, whether in the object or in the experience, causes the value-quality apprehension to be experienced. Here two answers are possible. Either our apprehension of value-quality in experience is an auto-suggested, auto-fabricated psychic illusion, or it is a quality or force in objects on a part with colour, size, gravity, magnetism, and other forces of nature. Only in these answers would a thorough-going empiricism be maintained. The first alternative will have to deny the whole of the real world and relegate it to a moment in "the stream of consciousness"; the other would have to explain how and why science has never been able to discover, isolate or study the so-called real value-force of an object in nature. By not addressing himself to this question at all, as far as this reader can make of his writings on the subject, (1) C. I. Lewis must have allowed his empirical value-quality of things to pass as a *qualitas occulta.*

Despite these splendid achievements on both fronts, that of idealism or apriorism as well as that of empiricism, the problem of the metaphysical status of value still stands removed from a lasting and satisfactory solution. In the idealist camp, values have remained floating essences which, though related to one another, sometimes closely and oft remotely, had no frame or structure that may be said to belong constitutively to their realm. We do not know them as a realm, despite the fact that we can have something to say about their status. For by definition, values are here regarded as transcendent beings forever removed from human knowledge. All that can be known of them is two modalities: the "ought-to-be", or the relevance of that value as such to the realm of real-existence, and the "ought-to-do," or the relevance of that value to a moral subject standing in the historic situation where the "ought-to-be" is

(1) As far as is known to this author, C. I. Lewis published only one more work in ethics, besides his *Analysis, viz., The Ground and Nature of the Right,* Columbia University Press, New York, 1955. Here Professor Lewis limited himself to a discussion of problems of deontology.

relevant. (1) Indeed, we may never hope for a knowledge of the realm of values as such as intimate and penetrating as our knowledge of any individual member of the realm. Such knowledge of the whole as is claimed by the metaphysical personalists and theologian ethicists is, as Hartmann himself pointed out in criticism of his master Scheler, always a construct, and can never aspire to a critical establishment of its tenets. (2) As a realm, human knowledge of them will remain as unrewarding as George Santayana's bold and philosophically critical description of the "Realm of Essence." (3) Furthermore, as Hartmann himself has pointed out, the realm of values is one where individual members operate under the law of the *bellum omnium contra omnes;* for every individual member is constantly trying to monopolize the field of human vision and rule tyrannically to the exclusion of its brother-members without any chance of reconciliation whatever. (4) The idealist tradition, therefore, which claims ideal self-existence *sui generis* for values, (5) does so for them as an indefinite internally chaotic mass, despite the fact that many significant internal relationships are discernible and of which a "Phenomenology of values" is even possible. (6)

While Hartmann remained true to the phenomenological method and denied himself any step beyond the description of some value-relationships, Scheler could not resist the temptation

(1) Hartmann, *Ethics*, Vol. I, pp. 247-297.

(2) *Ibid.*, pp. 341-343, *"Ethics or Theology"*.

(3) According to Santayana, the essences are infinite in number and kind, and hover over the universe of being like cluster clouds of space particles. Furthermore, "an essence", he writes, "is an inert theme, something which cannot bring itself forward... The multitude of essences is absolutely infinite". (Santayana, George, *Realms of Being*, Charles Scribner's Sons, New York, 1942, pp. 20-21).

(4) Hartmann, *Ethics*, Vol. II, pp. 76 ff. "Now so far as the oppositions (*i.e.*, oppositions of moral determination) are genuine antinomies, the antagonism is between the values themselves. In themselves these antinomies are insoluble..." (*Ibid.*, p. 77) "All conflicts among values are clashes of axiological determination as such. They would set a limit to the harmony even of a divinely perfect, of a world-ruling, providence and of reordination." (*Iibid.*, Vol. I, pp. 301-302).

(5) *Ibid.*, Vol. I, pp. 217 ff.

(6) See Vol. II of his *Ethics, cit. supra*, entitled *Moral Values*, and containing a highly instructive analysis of the principles governing the internal structure of the realm of values.

to look for an inner structural principle in the realm of values, and he identified that principle as saintliness. (1) This turned out to be the one final value which determines the valueness of all other values. This, Scheler has done at the cost of destroying the phenomenologicality of the description; for the raising of saintliness to the rank of axiological supremacy led to the suspicion—which Scheler never answered—that saintliness was really the only value and all other "values" were categorical means to it. It was this finding which put him squarely within the Christian camp where theology was only too anxious and happy to back him up and to appropriate his discoveries. (2) On the other hand, Hartmann's critical strictness safeguarded the philosophical gains he had achieved against such speculation. But it left his value-realm, despite the excellent "phenomenology of value," devoid of inner unity. Every value is practically a God unto man; and there is no overarching value to bring them under control and harmony. (3)

On the other hand, assuming the object of consciousness, or the value itself, out of bounds for investigation and research, the empiricist camp directed its attention to the apprehending subject. The psychologists analyzed his apprehensions of value-quality, *i.e.*, his attitudes, desires and aversions, and the philosophers reduced their task to that of semantically analyzing what the subject means to say when he reports his findings of

(1) Scheler, Max, *op. cit.*, p. 262 ff. *Vom Ewigen im Menschen*, Neue Geist, Leipzig, 1923, pp. 274-276. For a critique of Scheler's position see Hartmann, *Ethics*, Vol. I, pp. 332-343; Vol. II, 27-29.

(2) Niebuhr, Reinhold, *The Nature and Destiny of Man*, Vol. I, Charles Scribner's Sons, New York, 1943, pp. 162-165. Here Niebuhr misunderstood Scheler's notion of 'Geist', as distinguished from discursive reason (the Greek *nous*) and by which Scheler meant the faculty through which we perceive values—"the primary consciousness of value"—as evidence for the Christian "idea of trans cendence" (the self- and nature-transcending of man and his reach to a God-in whose image he is made). Tillich, Paul, *Systematic Theology*, Vol. I, The University of Chicago Press, 1951, pp. 43, 106-107. For Tillich, Scheler and the whole phenomenological school have rendered a good service in epistemology and ethics; but not in religion where the whole school stopped short of the truth because they failed to include an "existential-critical element" in their perspective. (*Ibid.*, p. 107).

(3) Hartmann, *Ethics*, Vol. III, p. 262.

value-quality. The former have availed themselves of the findings of empirical psychology and elaborated on the basis of its data their hedonistic, affective and interest theories. The latter were predominantly the logical positivists who assumed that no proposition is meaningful unless it is analytic (and hence, tautological, claiming no more than that such predicate is conventionally used in a given language to mean what it asserts) or synthetic (and hence, empirical, claiming a greater or lesser degree of probability such as any testable generalization of science might possess). (1) From this, the logical positivists moved on to the assertion that the propositions of ethics belong to neither category, and are hence meaningless. (2) According to them, moral predicates are mere expressions of emotions, equivalent to the more familiar exclamations and interjections of 'Oh', 'Hurrah' and 'Alas'. (3) Moral propositions are thus removed outside the realms of truth and falsehood, and there is no way in which a conscious, deliberate and consistently-held difference in what ought or ought not to be, can be solved or even composed. (4)

(1) Lewis C. I., *Analysis of Knowledge and Valuation*, pp. 387, 395-396, 432-434.

(2) "Only the propositions of mathematics and empirical science have sense." (Carnap, Rudolph, *Philosophy and Logical Syntax*, Kegan Paul, London, 1935, p. 36).

(3) Pap, Arthur, *Elements of Analytic Philosophy*, The MacMillan Co., New York, 1949, pp. 31-34; Von Mises, Richard, *Positivism: A Study in Human Understanding*, pp. 319-325; Stevenson, Charles L., *Ethics and Language*, Yale University Press, New Haven, 1944, pp. 36 *et seq.*; Carnap, Rudolph, *The Unity of Science*, Kegan Paul, London, 1934, pp. 22 ff.

(4) "If, now a philosopher says 'Beauty is good', I may interpret him as meaning either 'Would that everybody loved the beautiful'—or 'I wish that everybody loved the beautiful.'— The first of these makes no assertion, but expresses a wish; since it affirms nothing, it is logically impossible that there should be evidence for or against it, or for it to possess either truth or falsehood. The second sentence, instead of being merely optative, does make a statement, but it is one about the philosopher's state of mind, it could only be refuted by evidence that the does not have the wish that he says he has. This second sentence does not belong to ethics, but to psychology or biography. The first sentence, which does belong to ethics expresses a desire for something, but asserts nothing." (Russell, Bertrand, *Religion and Science*, Thornton Butterworth, Ltd., London, pp. 236 ff.) Views identical to Russell's may be found in Ayer, A. J., *Language, Truth and Logic*, Oxford University Press, New York, 1936; Stevenson, Charles Leslie, *op. cit.*; Pap, Arthur, *op. cit.*; Schlick, Moritz, *Problems of Ethics*, tr. by D. Rynin, Prentice Hall, Inc., New York, 1939; etc.

The foregoing may be said to be an account of the secular side of the Western Tradition of thought in the field of metaphysics of value. There is no doubt, however, that the said side is the greater, for it includes most of the thinking that has taken place in the West. That thinking which is specifically Christian has not produced much on this question. True to type, modern Christian thought in this as well as in other fields has come hobbling after secular thought in what may be described as an attempt by Christian scholars to react, adjust to, or appropriate the achievements of secular thought.

As far as is known to this author, only two Christian thinkers have made a deliberate attempt to "benefit" theology from the achievements of secular thought in the problem of the metaphysical status of values, namely, Edgar S. Brightman (1) and Henry N. Wieman. (2) The former borrowed heavily from Max Scheler and followed him into metaphysical personalism: the latter borrowed heavily from Ralph Barton Perry and constructed what came to be called an "empirical theology". At the same time that Wieman was trying to explore the possibilities of a wedding of empiricism to theology, Brightman was reacting against the introduction of this empiricism into the stream of American thought.

Against Perry, he argued for a rejection of the view that value is the object of an interest, on the grounds that it subjects the whole realm of value to dependence on consciousness. This

(1) Predominantly in *Religious Values*, The Abingdon Press, New York, 1925; *Moral Laws*, The Abingdon Press, New York, 1933; *Nature and Values*, Abingdon-Cokesbury Press, New York, 1945; *Person and Reality: An Introduction to Metaphysics*, Ronald Press Co., New York, 1958; *Persons and Values*, Boston University Press, 1952.

(2) *The Source of Human Good*, The University of Chicago Press, Chicago, 1946; *The Wrestle of Religion with Truth*, The MacMillan Co., New York, 1927; *Intellectual Foundation of the Faith*, Philosophical Library, 1961. "A Workable Idea of God", *Christian Century*, XLVI, Feb. 14, 1929, pp. 226-228; "God and Value", Chapter in *Religious Realism*, ed. D. C. MacIntosh, The MacMillan Co., New York; "Values Primary Data for Religious Inquiry", *Journal of Religion*, XVI : 4, October, 1936, pp. 379-405; "Creative Freedom: Aim of Liberal Religion", *The Christian Register*, October, 1955. A discussion of Wieman's views by a number of Christian thinkers may be found in *The Empirical Theology of Henry Nelson Wieman*, Library of Living Theology, Vol. 4, The MacMillan Co., New York, 1963.

is subjectivism, he maintained, as it makes a state of the subject constitutive of value. (1) Brightman saw that though all value may be relational to consciousness, it is not relative thereto. (2) But the establishment of the realm of value as an objective real realm beyond consciousness was indispensable for making sense of religious experience. (3) That realm, he held, is the very "principle by which the mind tests and seeks to organize its religious experience". (4) But this realm of objective value can be only "the conscious experience and will of one Supreme Person, God". (5) Drawing on Sorley (6) as well as on Scheler, Brightman defined "the objectivity of values... (as meaning) their existence as purposes of the Divine Mind". (7)

The first premise of Brightman's philosophy, his concern to prevent the realm of values from being subjective—that is to say, from an essential dependence on human consciousness—is worthy and well taken. But the second premise of his philosophy, his identification of values with the ideas and purposes of a Supreme Person, lacks the wisdom of his negative first premise. Just as the relationality of values to human consciousness does not make them the product of that consciousness, their relationality to a Supreme Mind—if such can be established—does not make them that Mind's factitive "ideas and purposes". At best, they would be relational to it; and it would be as objectively determined by them as human consciousness. Once they are taken to be the factitive product of any consciousness, whether human or divine, their objective reality is in real danger. Secondly, the personalization of the Godhead stands on a par with that of the cosmos. The phenomenon of the human person willing, desiring, judging and acting in freedom and

(1) A full criticism of Perry's value theory by Brightman appeared as a chapter in E. C. Wilm's *Studies in Philosophy and Theology* (The Abingdon Press, New York, 1922, pp. 22-64) entitled "Neo-Realistic Theories of Value."

(2) Brightman, E. S., *Religious Values*, pp. 123, 130.

(3) *Ibid.*, p. 126.

(4) *Ibid.*, p. 127.

(5) *Ibid.*, p. 136.

(6) Sorley, William Ritchie, *Moral Values and the Idea of God*, The Gifford Lectures, 1915, The University Press, Cambridge, England, 1919.

(7) Brightman, E. S., *Religious Values*, p. 169.

responsibility is a fact. It is the only fact of its kind. Reading this fact into the cosmos, the Godhead or any other non-man is unwarranted construction, a leap outside the realm of critical thought.

Viewed from another angle, Brightman's inconsequence consisted in saving the objectivity of value by loosening the grip of consciousness upon it, and tossing that realm, as it were, onto the upper stage of divine consciousness. Wieman, on the other hand, sought to save that same objectivity by subjecting the realm of value to the specific structures constituting the experience of nature by that human consciousness. The one tried to save objectivity by raising and expanding, the other by lowering and reducing.

Wieman was sufficiently interested in R. B. Perry to write his doctoral dissertation on Perry's theory of value as interest. His acceptance of Perry's metaphysic of value was complete. (1) He added to it, however, the Bergsonian notion of creativity, and attributed this notion not to any interest, however general and inclusive—as Perry did—but, to the principle of organization of all interests, which is not itself an interest unless the term is stretched beyond its common sense meaning. A third and special affinity to Josiah Royce becomes evident when we consider that, for Wieman, what is involved in the organization of interests is not a principle but an event, a "creative event". The plea for objectivity begins with the identification of interest with "the total process of interaction between organism and environment, (2) and hence, with the implication that it does not wholly depend upon the subject, and is therefore not entirely a state of the subject. An attempt to confirm this objectivity followed with an analysis of the possibility of achieving the "creative event" of interest-organization on the social level.

(1) The problem of the dissertation, he wrote, is "to discover that organization of human interests which is most conducive to their maximum fulfillment" ("The Organization of Interests", Unpublished Ph. D. dissertation, Dpt. of Philosophy, Harvard University, 1917, p. 1, quoted in Rich, Charles M.,"Henry Nelson Wieman's Functional Theism as Transcending Event", Unpublished Ph. D. dissertation, School of Divinity, University of Chicago, 1962, p. 108).

(2) Wieman, H. N., *The Wrestle of Religion with Truth*, The MacMillan Co., New York, 1927, p. 161.

Such a solution was precisely Perry's. (1) But this had to be abandoned as unworkable when Wieman examined the concrete example of Western society and found reason not only "to doubt the reality of a free society (in which mutual creativity can be fully operative, but) even its possibility". (2) This failure of society to measure up to the requirements led Wieman to "look beyond society for that organization of interests which will yield the largest measure of good" and this, he asserted, is religion. (3) For, religion encompasses all interests and pursues them as "cosmic purpose;" (4) God as "individuality and teleology of the universe;" etc. (5) However, in order to accomodate the Christian dogma of redemption in this secularization of religion and empirical "cosmic purpose" *(sic)* Wieman now turned against the individuality and personal character of interest to assert that cosmic interest may never be a proper object of any man's interest and pursuit, for it stands beyond human control and must transcend the human range of experience and interest. Consequently, man's ultimate role can be only one of total acquiescence in the divine scheme. (6)

It is nothing short of amazing to the rational observer how this superlatively empiricist mind can go on asserting the empiricist thesis while at the same time denying it in favour of articles of dogmatic faith. As late as the appearance of *The*

(1) "What we require is a *personal* integration (of interests) that shall be *socially qualified*, or that shall guarantee a harmonious fulfillment of all interests... The highest good (is achieved when)... all persons are comprised within one community each member of which wills only what is consistent with the wills of all the rest." (Perry, R. B., *General Theory of Value*, Harvard University Press, Cambridge, 1954, p. 676-677).

(2) Wieman, H. N., "The Organization of Interests", Doctoral Dissertation *cit.*, pp. 194-195, quoted in Rich, Charles Mark, *op. cit.*, p. 152.

(3) "Religion represents the utmost reach of human interest far surpassing its application to human society." (Wieman, "The Organization of Interests", p. 207; Rich, *op. cit.*, p. 153).

(4) "Religion... not only brings our experience of other persons into the process of creating a will, but it also takes in our total experience of nature... When the cosmic purpose is my purpose... then I experience continuous and complete satisfaction. This is that organization of interests for which we have been seeking throughout this investigation." (Wieman, *ibid.*, p. 237; Rich, *op. cit.*, p. 159).

(5) Wieman, *ibid.*, p. 239; Rich, *op. cit.*, p. 162.

(6) Wieman, *ibid.*, p. 254; Rich, *op. cit.*, p. 169.

Empirical Theology of Henry Nelson Wieman, Wieman wrote that outside what is given to sense, nothing divine, religious or moral could be sought or found. (1) This notwithstanding, he spoke of another knowledge, immediate and subjective, whose object constitutes a realm *à part*, different from and in every respect other than the realm which empirical science studies. He even gave them the contrasting names of form and content asserting that, while the former was best developped by the modern West, and the latter by the ancient East, truth is really in a merging of the two. (2) But the only reason he gave for the existence and validity of the new source of knowledge is the old argument that there must be a mind and a person in order to have any scientific knowledge at all. (3) It is no wonder that he made this concession under the criticism of his colleague, Professor Bernard Eugene Meland. Aiming at Wieman's notion of the never-to-be-experienced cosmic purpose which is God asserted alongside the empiricist thesis, the latter wrote with a charity that is all the more devastating because it is charitable: "what he (Wieman) once spoke of as the 'rich fulness of experience' presents a constant 'more' to him, which is the unmanageable depth of the living situation, extending to the unmanageable dimensions (or inexperienceable aspect) of God's reality. To him, this is at once an *abundance of good* and *a threat to clarified understanding* of that which is ultimately good and transforming of our own good." Professor Meland rightly concluded that this is the work of a "divided mind," endowed with "dual loyalties". (4)

(1) "I am convinced that religious inquiry is misdirected when some presence pervading the total cosmos is sought to solve the religious problem. It is even more futile to search infinite being which transcends the totality of all existence. It is impossible to gain knowledge of the total cosmos. Consequently, beliefs about these matters are illusions... What is true of science in this respect (*i.e.*, methodology) is true of philosophy and theology or any other way in which the human mind might attain knowledge... Without sense experience there is no revelation of God..." etc. (Wieman, "Intellectual Autobiography", in Bretall, *op. cit.*, pp. 4-5).

(2) Wieman, "Reply to Meland", in Bretall, *op. cit.*, pp. 70-71.

(3) Meland, B. E., "The Root and Form of Wieman's Thought", in Bretall, *op. cit.*, p. 56.

(4) *Ibid.*

Thus the problem stands in the Western tradition.

Passing over to the Islamic tradition, we find that axiological phenomenology was pursued not as a philosophic discipline as such, but as one or another of the sciences of the Qur'ān. (1) Axiological methodology, on the other hand, was pursued as the science of the *ṣifāt* (divine attributes). In the former, many of the so-called " 'ulūm al Qur'ān" were really searches after the underlying meanings of revelation and hence after that which God had intended to enter man's consciousness and determine his will; *i.e.*, after values, their inter-relations and structure. The preoccupation of the theorists of *asbāb al-nuzūl* with history, for instance, was a means for evaluating the contexts in which the verses were revealed; and this in turn led to a grasping of the divine meaning, or value, which God intended to convey. (2) In the latter, the question of the sense in which God's attributes are predicable of Him amounts really to that of the metaphysical status of value. For the *ṣifāt* were all the ethical ideals of the Muslim—to be sure, never completely realizable by man on earth or in heaven—but nonetheless

(1) In his monumental *Al Itqān fi 'Ulūm al Qur'ān* (Al Azhar Press, Cairo, 1318 A. H.), Jalāluddīn al Suyūṭī listed a large number of disciplines which, despite their apparent variety, all seek to establish that which, in the Qur'ān, God intended to be the religiously, morally and aesthetically imperative, that which human desiring, willing and doing ought to aim at realizing. The discipline known as *asbāb al nuzūl*, for instance, is said by Suyūṭī to bring about that "aspect of wisdom for the sake of which the revelation of a Qur'ānic law was made" (*Ibid.*, Vol. I, p. 29); to constitute "a firm road to the understanding of Qur'ānic meanings" *(Ibid.)* and, quoting from Ibn Taymiyah, "to bring a knowledge of that for the sake of which the revelation of the given verse was made by means of uncovering the immediate cause and circumstance of its revelation" *(Ibid.)*; to enable us to derive the universal meaning-content, or moral, from the particular judgment of a unique, given case (*Ibid.*, p. 31). Allowing for the fact of the absence of "value" as a contemporary philosophic notion, any reading of the table of contents of Suyuti's book of "sciences of the Qur'ān", will expose the fact that these "sciences" are diverse attempts at uncovering the values of which the Qur'ān is a conceptual expression.

(2) Suyūṭī went far beyond al Wāḥidī who, in his famous classic, *Asbāb al Nuzūl* (Hindiyyah Press, Cairo, 1316 A. H., p. 342) explained Sūyat al Fīl (the chapter of the Elephant) purely historically. Suyūṭī rightly saw that no asbāb al-nuzūl discussion of this sūrah is complete without uncovering the moral lessons it contains. (*Al Itqān fī 'Ulūm al Qur'ān*, Vol. I, p. 32).

constituting the ultimate ideals of truth, goodness and beauty. (1) In fact this predication of values or ideals to God as attributes saved the unity and objectivity of the Muslim's ideals in the sea of interpretations to which the word of God was subjected by authority-condemning Muslims. In the course of the spread of Islam east of the Two Rivers where Arabization did not keep abreast with Islamization, the Qur'ānic meanings came to be less and less the object of an intuitive grasp and immediate understanding, and more and more that of a conceptualizing sense-empiricism in doubt about the new message which shattered its old pre-Islamic world-view. Compared with the Arab or fully-Arabicized mind, this mind was incapable of fully grasping the idea of transcendence and of appreciating the necessarily-human, necessarily-conceptual and necessarily-aesthetic (poetic) language in which the transcendent may be expressed or talked about. But where the transcendent or the Qur'ānic meanings pertaining thereto are not object of an immediate intuition, they become irrational stumbling-blocks. It was natural therefore that among those whose consciousness has not been completely governed by the categories of Arab consciousness, a movement began to spread which understood God in anthropomorphic terms and which drew its intellectual nourishment either from Eastern Christianity, from the religions of Persia and India, or from the Jahwism of those Jews who thought of their God in excessively human terms. (2) Judging from the kind of arguments which the *Mushabbihah* (anthropomorphists) advanced in support of their position, we may even say that the converts from Judaism must have supplied the intellectual leadership of the other anthropomorphists who, according to Shahrastānī, consisted largely of *al Shī'ah al Ghāliyah*, or Shī'ah excessivists (*e.g.*, Ḥashwiyyah, Hishāmiyyah, Muḍar, Kuhmus, Aḥmad al-Hujaymī, etc.) (3) The Mushabbihah argued that "their God

(1) For a discussion of the view that the unity of God is equivalent to, and hence convertible with, the unity of truth and value, see this author's *On Arabism*, Vol. I, *'Urubah and Religion*, Djambatan, Amsterdam, 1962, pp. 12, 250 ff.

(2) Shahrastānī, Muḥammad ibn Abd al Karīm, *Al Milal wa al Niḥal*, ed. by Muhammad Fatḥallah Badrān, Al Azhar Press, Cairo, 1328/1910, pp 146, 176.

(3) *Ibid.*, p. 173.

has a figure, organs and parts, some spiritual and some bodily; that He moves about, descends and ascends, sits down and stays put..." that "God's eyes once ailed Him and the angels cured their ailment, that He actually cried when the Deluge destroyed mankind until His eyes hurt Him: that the throne squeaks when He sits on it as a new saddle does when the rider sits on it," that "Moses... actually heard the voice of God and that it was thundering like the sound of dragging chains," etc. (1) "Pure anthropomorphism," he wrote, "is a purely Jewish affair, though not all Jews are anthropomorphists. It was mostly the Karaites among them that capitalized on the Torah's many words about God which [ostensibly] support their thesis." (2)

Against these, the adherents of the idea of transcendence rose like one man, but with several voices. Several schools were formed, each of which advanced arguments to prove its own view of things. However, all of them opposed the new anti-transcendentalist anthropomorphism with equal absoluteness and determination.

The stakes were high: If God were to be understood anthropomorphically, His attributes would be on a par with the attributes of men. They would certainly be the ideal and most perfect—as the attributes of the Greek deities—but their unity, objectivity and transcendent status would become meaningless as they are taken to be the unparalleled but not unparallelable, admirable but not necessary, perfections of man. The new position pulls down the two houses at once: that of theology and that of ethics; of *tawḥīd*, or the unitarianism of God, and of the transcendent status of the ethically imperative or the ethical (*i.e.*, non-empirical) nature of the command.

Ma'bad al-Juhanī and Ghaylān ibn Marwān were the first to pose the problem as one of divine attributes. (3) Seized with

(1) *Ibid.*, p. 146.

(2) *Ibid.*, p. 174. Indeed, Shahrastānī recognized that the advocates of such views are the Jews "among whom anthropomorphism is a constantly recurring habit." (*Ibid.*, p. 176).

(3) *Ibid.*, p. 29. We should not be misled, however by Shahrastānī's classification of Ma'bad and Ghaylān as founders of the Mu'tazilah sect, or authors of the first "deviation" from Islam, for he wrote from the perspective of a later time at which the deviations had loomed large on the horizons of Islamic thinking.

spiritual panic when they saw the new converts entertain their anthropomorphic conception of the Godhead, Ma'bad and Ghaylān argued for transcendence by denying all the divine attributes. Although this opinion later developed into a school of philosophy, their argument was simple enough. God, they are reputed to have said, along with the Mu'tazilah school, "is knowing in His essence, capable in His essence, alive in His essence, not by means of [a faculty] of knowledge, [a faculty] of capacity, [a faculty] of life. These attributes are eternal in Him; they are meanings belonging to Him. For, if they co-existed with Him [as faculties] in eternity—which is the central core of the Godhead—they would have shared with Him the divine status". (1) The Divine attributes are thus *mu'aṭṭalah* or neutralized. "It is impossible that there be two uncreated, eternal beings," and it is certain, according to them, that "whoever established a meaning or an attribute as eternal, has actually established the existence of two gods". (2) On these lines, the Mu'aṭṭilah, or those who neutralize the divine attributes, argued that the attributes are not predicative of God, but definitive; that to predicate them of God is only a means of talking about Him.

A more sophisticated version of the argument was advanced by Abū al-Hudhayl al-'Allāf. "He" (*i.e.*, God), he said, "is knowing with a knowledge which is Himself, capable with a capacity which is Himself, alive with a life which is Himself; and so is the case with divine hearing, seeing, eternity, glory, might, greatness, magnanimity and all the other attributes of His self... When I say 'God is knowing,' I simply assert that He has knowledge which is God and have denied that He has ignorance [which is not God]; I have pointed to a known that has been or is existent *(wa-dalaltu 'alā ma'lūm kāna aw yakūnu)*. And when I say 'God is capable,' I have simply denied God's incapacity, asserted that He has a capacity which is God himself and pointed to a something that is the object of that capa-

(1) *Ibid.*, p. 62.

(2) *Ibid.*, p. 65. Shahrastānī' reports these words as coming from Wāṣil ibn 'Aṭā', student of Ḥasan al Baṣrī and one of the elders of the Mu'tazilah movement.

city." (1) All this boils down to a repudiation of the literal meaning of the Qur'ānic attribution for a figurative one. Indeed, al-Ash'arī tells us hat "Abū al-Hudhayl said so himself. 'God has a face,' he said, 'which is Himself; it is He, and so is His soul.' He interprets allegorically the Qur'ānic assertion (Qur'ān, 20:39) regarding the divine hand as meaning a blessing, and 'That it may be done in front of My eye' as meaning 'with My knowledge.' " (2) Transcendence was thus preserved, but at the cost of *ta'ṭīl* or neutralization.

This procedure was as much followed by the Qadariyyah, or those who hold man capable of action and hence ethically responsible, as the Jabriyyah or determinists. The former were also known as Mu'tazilah for holding a number of other views. They were compelled to "neutralize" because of the consideration that if God's acting was literally true of Him, He would have to be, in some respect, the efficient cause of becoming in nature. Such involvement of God in nature, *i.e.*, His being the author of change, would not only compromise His immutability or ontological poise, but the ethical responsibility of man. For man's actions too are events in nature; and as long as this realm is not exclusively that of man alone, human responsibility would be impaired. Anxious to save this ethical responsibility, the Qadariyyah had at least to restrict the meaning of divine action. On the other hand, the Jabriyyah were compelled to neutralize the divine attributes because, they argued, to hold them true of God is to project unto Him schemata of character which are empirically given in man and which have thence been borrowed to build our concept of Him. This is tantamount to anthropormorphizing Him. "We should not," said Jahm ibn Ṣafwān, "describe God by that which is true of His creatures". (3) Thus, the Jabriyyah lay the grounds for neutralization. God is not "alive" or "knowing," because these are human attributes. And yet, God is certainly capable and acting because these are

(1) Al Ash'arī, Abū al Ḥasan 'Alī ibn Isma'īl, *Maqālāt al Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al Muṣallīn*, ed. by Muhammad Muḥyi al Din 'Abd al Hamid, Vol. I, Maktabat al Nahḍah al Miṣriyyah, Cairo, 1369/1950, p. 225.

(2) *Ibid.*

(3) Shahrastānī, *op. cit.*, p. 135.

not at all prerogatives of man—man being a God-determined creature throughout. (1) Evidently, they were anxious to deny God all the attributes which smack of human character or colour; and for this reason, they first divided them into definitive and predicative attributes of divine Being. The former they called *ṣifāt al-dhāt*, or "attributes of the divine Self", the latter, *ṣifāt al-fi'l*, or "attributes of divine action". (2) Their object was to save transcendence from the charge that if action and knowledge were predicative, change in the divine Being as subject of action, which is a necessary implication of the processes of knowing and acting, would be inevitable. (3) Hence, they readily agreed with their opponents to effect the same *ta'ṭīl*, or neutralization, upon all predicative attributes by allegorically interpreting them. When they turned to the definitive attributes, allegorical interpretation was not so successful, since the content was already an abstract one. Hence, they had recourse to the alternative of identifying the definitive attributes with the divine Self. Whereas the Qadariyyah neutralized in order to save human freedom and responsibility, the Jabriyyah did so in order to deny that freedom and responsibility.

With all the divine attributes thus *mu'aṭṭalah*, or explained away by neutralization, they thought the attributes would pose no problem at all and divine transcendence would be maintained.

However, this process of *ta'ṭīl*, to which all the arguments of the Jabriyyah and Qadariyyah really boil down, ran counter to the intuitive grasp of Qur'ānic meaning by those whose consciousness has remained true to the categories of the Arabic Qu'rān. For these, it was no problem to accept the verbatim character of revelation, without anthropomorphism. No wonder then that, while the anthropomorphism of the *Mushabbihah* (anthropomorphists) revolted them, the rationalizations and strained

(1) *Ibid.*

(2) *Ibid.*, p. 9.

(3) *Ibid.* Jahm is reported to have argued as follows: "If God knew and then created, did His knowledge remain the same or not? If it remained the same, then in one respect (*viz.*, that of the new created thing) He was ignorant. For, that He knew that the thing is to be created is other than the knowledge that it has been created. On the other hand, if his knowledge did not remain the same, then it has changed; and that which changes is not eternal (uncreated or divine)." *(Ibid.)*

allegorical interpretations of the *Mu'aṭṭilah* (neutralizationists) left them not only unmoved but troubled. What they looked for was an intellectually satisfying view that would establish at once the transcendent character of deity as well as the *verbatim* meaning of the attributes as stated in the Qur'ān. (1) Mālik ibn Anas, Sufyān al-Thawrī, Aḥmad ibn Ḥanbal and Dāwūd ibn 'Alī al-Iṣfahānī are said to have held this view. (2) But it was 'Abdullah ibn Sa'īd al-Kullābī that first put this point of view discursively. (3) God's attributes are necessary, he reasoned, because He ascribed them to Himself in the Qur'ān which is His work. God, he thought, does indeed have a hand, for example; but it is far from being a human hand. Likewise, God is knowing and has knowledge, but the how of His knowing must forever escape us. (4)

It was this candid and yet unsophisticated intuition of the *Ṣifātiyyah* (or attributists; *i.e.*, upholders of the real though not anthropomorphic truth of the attributes) that Abū al Ḥasan al Ash'arī seized upon, elaborated and gave to posterity as definitive of the Islamic position. (5) The attributes, he claimed, imply no change in the deity and are co-eternal with the divine Being. Hence they are Him. But they are certainly not Him inasmuch as He stands beyond all human knowledge and hence, beyond all assertions about the divine. As his famous dictum went, "the divine attributes are eternal, inhering in the divine Self. Neither can it be said that they [the attributes] are Him; nor that they are other than Him; neither that He is not them, nor that He is other than them". (6) Historically, this brought about crushing silence to both *Mushabbihah* and *Mu'aṭṭilah*. None could contradict either horn of the argument, despite the fact that the argument as a whole still left most intellectuals unsatisfied with its simple and clear assertion and denial at the

(1) Shahrastānī, *op. cit.*, p. 145 (Preface to the chapter on *Ṣifātiyyah*.)

(2) *Ibid.*, p. 147.

(3) *Ibid.* To 'Abdullah ibn Sa'īd, Shahrastānī adds the names of Abū al 'Abbās al Qalānisī and al Ḥārith ibn Asad al Muḥāsibī as co-inceptors of the science of *Kalām* and advocates of straightforward attributism.

(4) *Ibid.*, p. 145.

(5) *Ibid.*, p. 148.

(6) *Ibid.*, p. 152. Al Ash'arī, *op. cit.*, Vol. II, p. 202.

same time. And yet, anyone who dared object to it faced the impossible task of denying either God's transcendence or the *verbatim* revealed status of the Qur'ān. However, couched in these very terms, the problem was bogged down forever. For by juxtaposing in antinomical alternation, the transcendence of the divine Essence, and the Qur'ān's fact of predication of attributes to that essence, any solution was ruled out *ex hypothesi*. The direct and unequivocal attribution of the *ṣifāt* to God is true because it is Qur'ānic. And yet, as long as the *ṣifāt* are taken as if to instruct us about God *in esse*, *i.e.*, from an ontological point of view, they run diametrically opposed to the transcendental character of the Godhead, which is an equally Qur'ānic position, and which emphasizes that "Nothing is like unto Him (Qur'ān, 42:11)".

Obviously, the fault lay in couching the problem as one of whether or not the attributes instruct us about God's essence, about His ontological being. Al Ash'arī's antinomy of the attributes being and not-being God, does not solve the problem. It merely asserts the two truths that the attributes, being Qur'ānic, must be true of God; and that being conceptual, *i.e.*, belonging to human knowledge, they cannot *ex hypothesi* instruct about God's transcendent being. The antinomic relation remains bogged down, and so does the problem of the attributes.

Although Ash'arism had its great men, it had greater opponents. Indeed, it has been elbowed out as an aberration verging on heresy and has never seen a bright day since al Ghazālī gave it a crushing refutation in favour of Sufism. (1) Despite this fact, the fundamental Ash'arī position regarding the divine attributes remained constitutive of all orthodox Islamic positions throughout, including that of Sufism. Indeed, al Ghazālī's argument regarding the *ṣifāt* did not go at all beyond the denial of anthropomorphism (hence the refutation of the *Mushabbihah* in favour of the *Ṣifātiyyah*) and the assertion of the literal truth of the attributes (and hence, the refutation of the Mu'tazilī and other neutralizationists' identification of the attributes with

(1) Al Ghahālī, Abū Ḥāmid, *Iḥyā' 'Ulūm al Dīn*, al Maktabah al Tijāriyyah al Kubrā, Cairo, n. d., pp. 104-110.

divine Essence). (1) This is all Ash'arist doctrine to the core; and the overthrow of Ash'arism by Sufism has not added anything new to the argument. As long as the question remained one of ontology, that is of the being, as such, of God, no solution was ever possible. As the great Kant had found out, the being of the transcendent is a realm forever removed from human knowledge and conceptualization. (2) Hence, the Qur'ānic predication of the attributes to the being of God is, though absolutely true, a philosophic stumbling block which is not removed by merely asserting it. Theology can escape it only at the cost of criticality.

And yet, it is certainly within the tradition of *kalām* that the direction of a solution to the antinomy must be sought. For what went wrong with the Islamic answer to the problem of the *ṣifāt* is the form in which the Muslim theologians have presented the problem. Al Ash'arī was, in a way, compelled to pose the problem as he did in order to save transcendence. And once the problem was posed in the form al Ash'arī gave to it, nobody in the Islamic tradition could carry it forward towards a solution. What was needed is, above all, a change of perspective.

Of all the Islamic thinkers who addressed themselves to the problem of the *ṣifāt*, none had the breadth to shake the problem from its Ash'arite fixation except Taqiyyuddīn Aḥmad ibn Tay-

(1) Against the *Mushabbihah*, Al Ghazālī wrote: "As it is rationally valid that God is actor without an organ of action (like hand, tongue, foot, body, tool, etc.) and knower without heart or brain, it is rational that He is seer without eye, hearer without ear... talker without words... *i.e.*, without sound or letter..." (*Ibid.*, p. 109). Against the Mu'tazilī neutralizationists, he wrote: "God is knower with a knowledge, alive with a life, potent with a potency, willer with a will, speaker with speech; hearer with hearing, seer with seeing, all of which attributes are eternal. Those who say, knower without knowing as the common saying says 'Rich without wealth, knowing without knowledge and knower without a thing known,'(are wrong); for knowledge, the knower and the known are as inseparable from one another... and unimaginable in separation from one another as killing without the killer and the killed." (*Ibid.*, p. 110).

(2) Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, tr. by F. Max Müller, The MacMillan Co., New York, 1949, pp. 495 ff. ("Discovery and Explanation of the Dialectical Illusion in all Transcendental Proofs, of the Existence of a Necessary Being"), and p. 508 ff. ("Criticism of all Theology based on Speculative Principles of Reason").

miyyah. It was he who opened the road to a solution of Al Ash'arī's antinomy. Not that he had actually solved it but that he lifted it from the fixation under which it lay immobile for centuries. It is sufficient for Ibn Taymiyyah's immortal credit that he has done precisely no more than to remove the problem out of the ontological fixation in which al-Ghazālī had left it.

Firstly, Ibn Taymiyyah seconded the Orthodoxy's rejection of the *Mu'aṭṭilah*, on the grounds of the predication of attributes to God by the Qur'ān whose attributism is sufficiently evident. This is a good *Ṣifātī* position. The nature of God could not be better known by anyone than by God Himself. Even the Prophet's personal knowledge of God could not compare with divine knowledge. This knowledge is given to us in the Qur'ān; for it was He who has therein described His nature. His word about Himself is therefore the first and last word. (1)

Secondly, the Jabriyyah have emphasized a very true principle, namely, that we may not predicate of God anything that is predicable of man. That is the principle of transcendence which remains the head and fount of all Islam as well as the doctrinal mainstay of "the people of the *Sunnah*, of *Jamā'ah* and of *Ḥadīth*, the companions of Mālik, Shāfi'ī, Abū Ḥanīfah, Ahmad [ibn Ḥanbal]... the predecessors of the *ummah*... that 'Nothing is like unto Him.' " (2) *Tanzīh*, or the transcendentalist conception of God, must be maintained.

Thirdly, Ibn Taymiyyah exposed the fact that both al-Ash'arī's as well as his opponents' objection to and denial of the process of *ta'ṭīl* was the direct effect of their fear to introduce plurality into the conception of God. But a unity of God which is absolutely opposed to plurality must be a mathematical unity; and it was precisely such arithmetic conception of unity that stood at at the root of their denial of multiplicity or becoming in the Godhead, implied, according to them, in any acceptance of the attributes as real and belonging to divine essence. Divine

(1) Ibn Taymiyyah, T.-D. A., *Bayān Muwāfaqat Ṣarīḥ al Ma'qūl li Ṣaḥīḥ al Manqūl*, on the margin of *Minhāj al Sunnah al Nabawiyyah fi Naqd Kalām al Shī'ah wa al Qadariyyah*, Al Maṭba'ah al Kubrā al Amīriyyah, Cairo, 1321, pp. 73-74.

(2) Ibn Taymiyyah, T.-D. A., *Minhāj al Sunnah*, p. 241.

unity, Ibn Taymiyyah thought, was organic, not mathematical; hence, there is no need to distinguish between predicative attributes pertaining to divine action and definitive attributes pertaining to essence or to identify the predicative attributes with that essence. "Divine essence is one", Ibn Taymiyyah argues, "and the attributes are many." (1) Indeed, the attributes are infinite in number, neither nine as the Ash'arīs have thought, nor any other number. (2) "Mankind is incapable of ever bringing the divine attributes within definitive survey." (3) Nonetheless, their plurality does not affect the unity of divine essence. For it is nonsense to speak of many attributes without a unique being of whom they are the attributes. «That of whom a predicate is predicated cannot be the predicate;" (4) that is to say, in the same respect. If, Ibn Taymiyyah reasoned, we can and do conceive of a substance that is one but endowed with many attributes, and are incapable of conceiving of one that is endowed with none, it should be equally possible for us to conceive of a One God endowed with a manifold will that is not ontologically alternative to Him, but is in a sense other than the ontological "Him". (5)

Fourthly, while thus the process of thought which leads to neutralization is reputiated, Ibn Taymiyyah is equally anxious to refute the Ash'arī consequences drawn from that process. Against al-Ash'arī's "neither He nor other than He" Ibn Taymiyyah argued that "To speak of His attributes is a kind of [or tantamount to] speaking of His essence," (6) thus establishing for the first time in the history of Islamic theology a differentia-

(1) *Ibid.*, *Majmū'at al Rasā'il al Kubrā*, al Maṭba'ah al Sharafiyyah, Cairo, 1323, Vol. I, p. 41; Vol. II, p. 34.

(2) Ibn Taymiyyah, *Minhāj al Sunnah*, Vol. I, p. 236.

(3) *Ibid.*, p. 237.

(4) *Ibid.*, p. 235.

(5) Ibn Taymiyyah, *Majmu'at al Rasā'il Rasā'il Kubrā*, Vol. I, pp. 440, 465.

(6) Arguing with Fakhr al Dīn al Rāzī, in this respect an advocate of strong Ash'arī views, Ibn Taymiyyah wrote: "He says to us, You are not unitarians *(muwaḥḥidīn)* at all until you say God was and nothing else was. We answer, We do say God was and nothing else was. But if we say that God has always been endowed with all His attributes, are we not describing one God endowed with attributes? We gave them an example thereof, saying, Tell us about this date tree; does it not

tion within the concept of God, of two orders, to wit: The order of being and the order of knowing. Rejecting, therefore, the *Ṣifātiyyah*'s attempt to safeguard transcendence by emptying the attributes of their content (*i.e.*, the fallacy of the deconcretisation of the concrete, (1) the concrete being in this case God) as idle, Ibn Taymiyah accepted their multiplicity declaring it a multiplicity in knowledge which, as such, does not involve *shirk* (association of other eternal beings with God) because it does not pertain to God as He is in Himself, but as we know Him.

Fifthly, the divine attributes do not constitute an irrational order, but a rational and orderly one. We discern therein a hierarchical stratification, an order to rank; for the attributes are *tafāḍulī*. (2) This aspect of the attributes is, further, inseparable from their pluralism; for it is inconceivable that a pluralistic realm belonging to Divine essence should not be orderly and hence, hierarchical. Not that the attributes now belong to essence, not to act, as the Ash'arīs and Mu'tazilah would have it, but that they all belong to the One Being in the same respect. The attributes stand in such relations to one another as to make them prior to others.

These insights of Ibn Taymiyyah constitute the greatest contribution to the problem of the *ṣifāt* to date. Together, their philosophical purport amounts to a change of the metaphysical status of the attributes. The attributes are all God's, to be sure; and they all are attributes of His essence, for to talk of them is to talk of God's essence inasmuch as that essence can become object of human knowledge. God *in esse*, we may therefore understand Ibn Taymiyyah as wanting to say, we may and shall never know. Being the transcendent Being, He can never become object of human knowledge. But He remains

have a trunk, pinnate leaves, clusters of dioecious flowers... (etc.); does it not have a single name which was given to it as endowed with all these qualia? So is God... endowed with all His attributes, still One and only One God?" (*Minhāj al Sunnah*, Vol. I, p. 234).

(1) Whitehead, Alfred North, *Process and Reality*, Cambridge University Press, Cambridge, England, 1929, p. 433, where it is called "the fallacy of misplaced concreteness".

(2) *Kitāb Jawāb Ahl al Īmān*, Maktabat al Taqaddum, Cairo, 1322 A. H., pp. 1 ff.

the only One Necessary Being prior to all other beings which are contingent and whose contingent reality is itself the proof of His being. God *in percipi*, on the other hand, may be the object of knowledge, and this is none other than the attributes which are partly given to us as the demands of reason, or implications of our empirical knowledge of the world and men. These are given to us in the Qur'ānic revelation or in the *Ḥadīth*, as *akhbār*, which it is the duty of Muslims not only to accept in their common sense *(ẓāhir)* meaning while keeping in mind that they are modes of talking about Him intelligible to man, but to elaborate and analyze them seeking out their implications by concordance *(muṭābaqah)*, material implication *(taḍāmun)* and formal implication *(iltizām)*. (1) In either case, then, the attributes are "ideas of reason," informative about God inasmuch as He can be object of human knowledge at all. The old questions of the Mutakallimīn, Ibn Taymiyah is here saying, were misconceived: All atributes have the same status, namely, they are God, not *in esse* since this remains the *mawṣūf* (He of whom the predicate is predicated) and no *mawṣūf* can be its own *ṣifāt*, but *in percipi*. They are infinite and, inasmuch as we can discern them, hierarchical.

To these insights we must add those gained from Ibn Taymiyyah's critique of sufism. (2) The sum of these which concern us here is that contrary to the *ittiḥādī* (unionist) claims, man can never unite with God in any fashion. All man can achieve in this world is obedience to divine command and compliance with divine will. For God, especially God *in esse*, we may

(1) *Muqaddimah fi Uṣūl al Tafsīr*, al Maṭḥaf al 'Arabī, Damascus, 1936, pp. 7-8.

(2) Ibn Taymiyyah's critique of sufism runs throughout all this works. The following, however, were devoted to it :

Ḥaqīqat Madhhab al Ittiḥādiyyīn wa Waḥdat al Wujūd wa Bayān Buṭlānihi bi al Barāhin al Naqliyyah wa al 'Aqliyyah,

ed. by Rashid Rida, Al Manar, Cairo, 1349 A. H., constituting Vol. IV of *Majmu'at al Rasā'il wa al Masā'il al Qayyimah*, pp. 61-120; *Kitāb Ibn Taymiyyah ilā Shaykh al Ṣūfiyyah*, pp. 161-183; *Fi Ṣifāt Allah wa 'Uluwwihi an Khalqihi*, pp. 186-216. A summary of these views may be read in Abū Zahrah, Muhammad, *Ibn Taymiyah, Ḥayātuh wa 'Aṣruh, 'Ārā'uh wa Fiqhuh*, Dār al Fikr al 'Arabī, Second Edition, Cairo, 1958, pp. 326-339.

never know, not to speak of uniting with Him. But His will is not only knowable—through God's own *ikhbār* (revelation) and reason's elaboration and analysis of the given in creation—but stands as a command which man ought to heed and realize. These are the same methods by which we know the *ṣifāt*. Furthermore, the *ṣifāt* are the ideals—*ad perfectum*—which human conduct ought to, but will never realize. As "ideas of reason", they serve to regulate human conduct by orienting it towards themselves. Contentually as well as methodologically, therefore, the *ṣifāt* are the divine will, and divine will is not God-*in-esse*, but God-*in-percipi*, for all that is given to us to know of Him is His will, or *ṣifāt*. The *ṣifāt* or divine will are God-for-us, on the level of human knowledge while remaining mere attributes of a *mawṣūf* on the level of being.

Together, these insights point to the direction in which a solution of the problem of the metaphysical status of values may be sought. If the *ṣifāt* are values—and this can hardly be contested since the *ṣifāt* have constituted the regulative ideals of practical reason in the Islamic tradition—the Islamic tradition may be said to have accomplished through Ibn Taymiyyah's revolution what the Western idealist tradition has achieved through the phenomenological. Values—and likewise the *sifat*—are ideally self-existent essences, whence the ought-to-be, or the ethically-imperative, issues. They are a pluralistic yet orderly and hierarchical realm of which a "phenomenology of values" is possible by the processes of *muṭābaqah*, *taḍāmun* and *iltizām*. The ought-to-be of values is all that can be known of them; they are, *in percipi*, this very ought. And so are the *ṣifāt*; for they become known to us in so far as God Himself becomes object of knowledge, but never *in esse*. The problem at which the wisdom of Nikolai Hartmann stopped, namely, the chaos inherent in the realm of values to which their individual tyranny and mutual antinomic relations give evidence, may at least be restated, and perhaps solved under the Islamic consideration that they are the will of a unique divine being—the transcendent whole of which they are, according to Hartmann, the members. The commands of a Being are one though many; and their inner conflicts may dissolve in the unity of the

divine Being of Whom they are the will. But such unity of divine Being cannot be the unity of a Person—the mistake of metaphysical personalism. It is endowed with will; and that is the ought-to-be of value emitted by the ideal, a priori, transcendent realm. But this is not the will of a person. It is, rather, the 'moving appeal' of the realm and of its individual members, a modality of their ideal existence. The establishment of this insight for a philosophy that is committed to reason and criticality as well as to the *khabar* of the divine word, is the task par excellence of the theology of the future.

Ismail Ragi A. AL FARUQI.
(Syracuse, New York).

« ROMANCISMOS » DE IBN QUZMĀN EXPLICADOS POR EL POETA *

I. — Antecedentes de la cuestión

Invento la palabra « romancismos », acuñada en la misma ceca que « anglicismos », « galicismos », « germanismos », etc., para indicar « los préstamos hechos por el idioma árabe-andaluz a la lengua romance ».

En Ibn Quzmān hay bastantes « romancismos ». Determinar exactamente cuántos hay no es cosa fácil. No ha habido más que tres intentos, subjetivos y fallidos, de hacer el « inventario ».

El más antiguo es el del benemérito Simonet en su *Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre los mozárabes* (Madrid 1888). Aunque no lo diga expresamente, es evidente que Simonet — el primer europeo en estudiar este aspecto de Ibn Quzmān, y

* Como no puedo referirme a mi texto de Ibn Quzmān, ultimado pero no publicado, tengo que remitir al lector a la reproducción fototípica del ms. por Gunzburg (Berlin 1896) y a la edición en caracteres latinos de Nykl, *El Cancionero de Aben Guzmán* (Madrid-Granada 1933). — El mundo científico espera siempre la edición del gran lingüista G. S. Colin. — En mis citas del texto, el primer número es el del zéjel ; el segundo, el de la estrofa dentro de ese zéjel; el tercero, el del verso dentro de esa estrofa. Mi edición, de acuerdo con mis teorías métricas, modificará con alguna frecuencia la distribución de los versos. — Cuestiones conexas con este estudio trato en otro que, bajo el titulo *Divertidos intringulis de Ben Quzmān*, se habrá publicado ya cuando éste salga, o estará a punto de aparecer, en la *Revista de Occidente* de Madrid. — En esa Revista traduje (2ª época, nº 17, agosto 1964) siete zéjeles de Ibn Quzmān. — Por si fuese de interés para alguien, me permito añadir que en *Al-Andalus*, XXVIII, 1963, salió un estudio mío sobre *La jarcha en Ibn Quzmān*.

sobre el códice mismo, que tuvo en préstamo en Granada — se propuso incorporar a su obra *todas* las voces romances que encontrara en el Cancionero. El segundo intento es el de Nykl, quien en la p. 457 de su *Cancionero de Aben Guzmán* (Madrid 1933) dió una lista de pasajes — la verdad es que se comprometió a poco — que tituló « Romance (palabras y frases) ». El tercer intento es el del finlandés O. J. Tuulio, *Sur les passages en espagnol d'Ibn Quzmān*, en « Neuphilologische Mitteilungen », 39, 1938, pp. 261-268 ; trabajo con algún acierto, perdido entre muchísimos desatinos demenciales.

No hay más que yo sepa. Claro está que algunos otros autores se han ocupado de tal o cual « romancismo », para descubrirlo, para negarlo o para rectificarlo, o han utilizado — bien o mal, ésa es otra cuestión — los que les ha parecido, sin propósito exhaustivo, como hizo Menéndez Pidal en sus *Orígenes del español* (varias ediciones, la última de 1950).

No creo haberme excedido en calificar de « fallidos » y « subjetivos » los intentos de inventariar los « romancismos » de Ibn Quzmān. Con toda seguridad lo han sido. Y tenían que serlo. No se ha publicado ninguna edición crítica ni seria (la de Nykl no lo es, aunque sea útil). Y se ha creado un confuso magma en el que hay de todo : « romancismos » seguros ; « romancismos » evidentes, pero mal interpretados, muchas veces por prescindir absurdamente del contexto, o por no entenderlo ; « romancismos » vagos e imprecisos ; « romancismos » falsos, que pueden encontrar perfecta explicación por el árabe ; y, al revés, « romancismos » ocultos, o sea, no descubiertos hasta ahora, o a los que se ha querido dar una mala explicación por el árabe.

Hay que partir, además, del hecho de que el texto de Ibn Quzmān es endemoniado. Y la cuestión se agrava porque aquí estamos sobre un plano de arte — arte de verdad, en uno de los niveles alpinos de la Edad Media —, infinitamente superior al de las jarchas, y, por otra parte, el fenómeno no está localizado en un sitio (como la jarcha dentro de la moaxaja), sino que es sutil, flúido, « entretejido ». Acabo de escribir para otro lugar : « El bisturí que haya de entrar en este campo operatorio ha de ser finísimo, si bien ocurre algo para dar envidia al elemento *real* de la metáfora ; a saber, que el texto paciente puede estar mal

operado, pero queda vivo, y todos los riesgos son a cargo del cirujano. »

Si queremos que un nuevo intento de inventariar los « romancismos » de Ibn Quzmān resulte lo menos « fallido » y lo menos « subjetivo » posible — la perfección creo que por mucho tiempo no será alcanzable —, hay que hacer una serie de operaciones previas.

En primer término, hay que disponer de una edición total crítica, localizando al máximo y con la mayor precisión posible los pasajes suspectos de « romancismo ». Yo tengo ultimada la mía que espero publicar pronto.

En segundo lugar, hay que escalonar el Cancionero lingüísticamente, poniendo los seguros o supuestos « romancismos » en los niveles que les corresponden. No basta, en efecto, decir que en Ibn Quzmān hay palabras « no árabes ». Hay que distinguir, porque están a alturas muy distintas, del mismo modo a como, en los « anglicismos » que puede usar un escritor español, no podemos equiparar en nivel « fútbol » a « cóctel », o a « fair play », o a « steadfastness ». Entre los « romancismos » de Ibn Quzmān hay préstamos antiguos hechos por el árabe que nada tienen que ver con Andalucía (p. e., *alcaicería*, *mammā*, *ṣābūn*). Hay otros que estarían asimilados, lexicalizados, incorporados a la lengua vulgar arábigoespañola (p. e., *merqaṭāl*, *barṭāl*, *qaṣṭal*, etc., etc.). En este punto rozamos otros terrenos lingüísticos (trabajos árabes sobre al *laḥn*) o lexicográficos (el *Vocabulista in arabico* es de inapreciable utilidad) ; pero en algunos — bastantes — casos es difícil decidir. Hay « romancismos » descarados, en los que es duro suponer que haya lexicalización arábiga. Hay palabras de etimología dudosa, ante las cuales no se sabe qué hacer (p. e., *acebuche*, *zagal*). Hay hasta casos inversos, de arabismos romanceados *(su izāre, hazino)*. No se pueden poner ras con ras todos estos vocablos. Una simple alfabetización es equívoca.

En tercer término, hay que tener una teoría (yo la tengo) sobre la métrica de Ibn Quzmān. Ella permite apreciar que muchos « romancismos » son usados por el poeta precisamente en el sitio de la *rima*, porque amplían y enriquecen el número de rimas disponibles, o crean una rima nueva, sorprendente, expresiva o electrizante. Muchas veces marcan el *acento* del

zéjel, que por el puro árabe quedaría indefinido. Incluso en ocasiones, si no son palabras aisladas, marcan el *ritmo* del poema, si es que no nos indican el molde prosódico en que el poema ha sido vaciado.

En cuarto lugar, hay que contar con elementos más inasibles, si no se tiene una aguda sensibilidad literaria (que a tantos, ay, falta), enfocándola — si se puede — sobre un artista tan complicado, tan escurridizo y tan « fino » como Ibn Quzmān. ¿ Hasta qué punto el poeta escoge palabras, acaso no lexicalizadas, por puro afán o necesidad de « expresividad » literaria ? ¿ Qué efecto podían producir esas palabras en el público del poeta ? Si éste usa determinados vocablos o modismos, poniéndolos en su boca o en los « diálogos » de sus personajes, ¿ hasta dónde se reflejan en ellos circunstancias « sociológicas » del medio en que Ibn Quzmān vivía ?

Aún si pudiéramos hacer todo eso, que se dice muy pronto, pero que apenas se puede llevar a cabo, siempre quedarían « romancismos » cuya suposición es plausible y hasta filológicamente « montable » ; pero cuya explicación psicológica y técnica se nos escapa. Para aquilatarlos hay que usar un instrumental todavía más preciso, con el peligro de « pasarse de listo » o de « buscarle tres pies al gato ». Pero con Ibn Quzmān hay que correr todos los peligros.

Estas páginas se limitan a comentar uno de esos últimos criterios.

II. — « Romancismos » traducidos, explicados o corroborados por Ibn Quzmān

Hecho extraordinario, y no creo que subrayado debidamente, es, en Ibn Quzmān, que el poeta nos « explique » él mismo sus « romancismos », o hasta nos los traduzca. Para no forzar las cosas, digamos que pone al lado y a continuación, con orden variable de precedencia, una palabra (o frase) romance y una palabra (o frase) árabe, o viceversa : las dos iguales o equivalentes. Bien entendido : Ibn Quzmān no es un filólogo, sino un gran poeta ; sus obras no son artículos de diccionario, sino

poemas ; su fin no es, con evidencia, lingüístico, sino sutilmente literario y expresivo.

Siendo esto así, como es, claro está que al punto nos pica todo un enjambre de preguntas. ¿ Cuál es, en un gran poeta de su talla, el mecanismo psicológico de ese procedimiento ? ¿ Por qué « traduce » o « explica » ? ¿ Qué reacción provocaban los « romancismos » en el ambiente o público de Ibn Quzmān ? ¿ Es que no los entendían, y por eso tenía que explicarlos o traducirlos ? Pero, en ese caso, ¿ por qué, siendo un poeta popular y tan eficaz, los empleaba ? Además, ¿ no da otras veces la impresión de que es el romance el que traduce o explica al árabe, como si el poeta se excusara de usar unos vocablos árabes selectos y los elucidara en lengua más habitual, valiéndose del « romancismo » ?

Por hoy vamos a dejar intactas esas preguntas. De momento, y a eso tienden estas páginas, la que interesa es establecer y acotar la realidad del fenómeno.

§ 1

El ejemplo más sencillo, elemental y claro nos lo proporciona el texto 148-5-1 :

Yā šarāb, yā BĪNO, mā 'ḥlak !

No hay duda que la traducción es : « ¡ Oh bebida, oh VINO, qué dulce eres ! » Las dos locuciones iniciales son idénticas y van precedidas las dos de la misma interjección de vocativo. Y *šarāb* (en árabe) y VINO (en romance) significan exactamente lo mismo.

§ 2

Otro ejemplo claro, incluso en el hecho excepcional de que Ibn Quzmān *nos declara expresamente que traduce*, tenemos en el texto 19-13-2/3 :

Arā, 'aǧǧil, taḥfaẓ lī šī min nagamī :
ḎWN ḤYD, ḥuḍ hāḍa, bi-l-'aǧamī.

A mi modo de ver, al primer verso le sobra una sílaba : yo suprimiriá el *arā* inicial y pondría luego *ša'ian*. Pero esto es lo de

menos, porque a lo que voy es al segundo verso. La traducción de los dos es, en mi lectura : « Dáte prisa y apréndete de memoria, en mi favor, algo de mi canción : /DWN ḤYD, o sea 'toma esto', en 'aǧamī [aljamiado, lengua no árabe, romance] ».

Tuulio y Menéndez Pidal interpretan DWN ḤYD por « dono ḥēd », o « dono ḥēde » = « dono [1ª persona del pres. indic. de *donar*] esto » ; o sea, « doy esto », creyendo que *ḥēd* es « pronunciación aljamiada del árabe *hāḏā*, que el poeta pone en la traducción árabe ».

La transformación de *hāḏā* en *ḥēd* la estimo forzadísima e imposible. Si se trata de obtener un calco *exacto*, empieza por fallar con la lectura *dono* como 1ª persona del pres. indic., cuando el texto árabe tiene un imperativo : *ḫuḏ* = toma.

Mi solución es suponer un ligero error del copista, que no entendía ; modificar ḤYD en TYD ; y leer : « dono [substantivo] te do », es decir, « don, donativo, o regalo, te doy ».

§ 3

Ejemplo igualmente claro tenemos en el texto 94-29-2 :

ANDA BAŠṬĪṬO, mur 'azīz makrūm.

No hay dificultad de texto (salvo que, a mi juicio, falta una sílaba, que suplo poniendo delante la copulativa E), ni hay duda de que son dos textos absolutamente equivalentes. Digo equivalentes, porque no son exactamente iguales. La identidad sólo existe en los sendos imperativos iniciales de cada frase : ANDA = *mur*. Ahora bien : BAŠṬĪṬO (de un *bastire*) implica un sentido material (en español moderno : *abastecido*), mientras que en árabe tenemos *dos* sinónimos con valor moral : *ensalzado*, *honrado*.

¿ Se equivoca Ibn Quzmān ? No es probable. ¿ Tenía BAŠṬĪṬO en el habla romance de Andalucía un sentido no comprobado por la filología actual ? No es seguro. Menéndez Pidal señala la discrepancia, pues habiendo traducido en una de las primeras ediciones de sus *Orígenes del español* « abastecido, bien provisto, bien puesto », en la última (1950) vierte : « honrado y reverenciado ».

§ 4

Un ejemplo clarísimo para mí, pero que presenta dificultades gráficas, tenemos en el texto 87-24-3.

El contexto es que, para acudir a una cita amorosa a la que se le ha impuesto ir desfigurado, Ibn Quzmān se disfraza de mamarracho ; pero, al salir de su casa, en vez de unirse a su supuesta conquista, encuentra esperándole a todo el barrio, que le hace objeto de una monumental rechifla. Ahí se inserta el texto :

Qaumun yaqūlu : Ḫruǧ, tarà, BR B'NS.

Las palabras árabes significan : « Unos decían : 'Sal, verás' ». ¿ Y el resto ? Se ha interpretado con un para mí absolutamente enigmático *barnabas*. Se ha querido leer *verbenas* ("Sal, verás *verbenas* ») ; pero es un alegre dislate irresponsable. ¿ Qué pito toca aquí la « hierba conocida » ? Mucho menos hay que pensar en las « veladas o festejos populares madrileños modernos ». Además, *verbenas* no puede ser más que grave, y aquí exige la rima una terminación *-ás* aguda. Tuulio (*I. Q.*, Helsinki 1941) propuso, mejor, *a ver quén es*.

Yo leo simplemente : BEN, BĒRÁS (= « ven, verás »). El paso de BR a BN es fácil (el *rā'* final puede confundirse con un *nūn* en igual posición). El cambio contrario de N por R (B'NS en B'RS) lo cargo a la cuenta del copista. Porque no veo otra solución. Y, si se acepta, estamos ante un caso más de traducción: Dos frases, una en árabe, e immediatamente detrás otra en romance ; cada frase consta de dos palabras ; los futuros finales se corresponden exactamente *(tarà = verás)* ; los imperativos iniciales se equivalen *(ḫruǧ* (sal) = *ven)*. El sentido es óptimo.

§ 5

Otro buen ejemplo creo que tenemos en 23-5-3/4. El texto de Nykl, que reproduce el texto consonántico del ms. es :

In lam alqa fālis alqa ǧalǧal,
tarāhu ems dīk wa 'lyaum qubā'ah.

Yo creo que hay que corregir el primero de los dos versos en :

Les ulqà FULLUŠ, [bal] ulqà ČALČAL,

porque así parece pedirlo la métrica... y el sentido (el *alqa* de Nykl no está vocalizado en el ms.) ; pero la única corrección en que insisto, porque me parece evidente, es la de *fālis* en FULLUŠ. La traducción de ese primer verso en mi texto es : « No me encontrarán como FULLUŠ, sino que me encontrarán como ĞALĞAL ».

FULLUŠ y ĞALĞAL son dos « romancismos », lexicalizados en hispano-árabe, y que, los dos, salen otras veces en Ibn Quzmān : « pollo » y « gálgulo » (o « rabilargo »). El contexto es que el poeta dice burlescamente haberse convertido en un « faquí de burlas » (*faqī ḫumārī:* mala grafía en el ms., no entendido por Nykl), y, en esa calidad de faquí, haberse puesto un turbante vistoso. Este cambio de cubrecabezas (el turbante era muy poco usado en Andalucía, salvo por ciertos dignatarios) le sugiere la metáfora de las aves : compara la raquítica cresta del *pollo* con el airoso moño o copete del *gálgulo.*

Y ¿ qué significa el verso, antes copiado, que viene detrás ? Pues : « Ayer lo veías [a ese faquí de burlas] *gallo* (= *dīk*), y hoy lo ves *cogujada* (= *qubā'a*). » O sea, más o menos lo mismo, sólo que esta vez los nombres de las dos aves están en árabe puro. *Dīk* equivale bastante bien a FULLUŠ. Respecto a la equivalencia ĞALĞAL (= gálgulo)-*qubā'a* (= cogujada), no es zoológicamente exacta. Se trata de que las dos aves son moñudas. Pero aquí no tratamos de ornitología, sino de poesía, y, además, mandaba « la fuerza del consonante ». En cualquier caso, la equivalencia existe.

§ 6

Veamos ahora un último ejemplo que puede evidentemente entrar en el mismo cesto, aunque con un matiz especial. Es el pasaje 86-9-3/4 (texto de Nykl) :

> Wa-Ibnu Ruḏmein yaqūl : saftarayya, yā barūn !
> Ṣadaqa 'l-walad zinā : al-ḥurūb tamayyazū.

Traduzcamos la mitad inicial del primer verso y todo el segundo : « Aben Ruḏmīr [hay que leer así, y no *Ruḏmein*] dice : ....Tiene razón el hideputa : las guerras discriminan o separan. » Como es sabido, Ibn Ruḏmīr era el nombre que los árabes daban

a cualquier rey de Aragón. El zéjel está dedicado al visir Ibn Zuhr que salía en campaña contra el monarca aragonés.

Si el poeta corrobora que el rey de Aragón lleva razón en afirmar que las guerras discriminan, es que lo que el rey ha dicho (fin del primer verso) tiene algo que ver con esa frase. El texto consonántico reza : SFTRYY Y' BRWN. Nykl traduce : « Separáos, oh barones. » En cuanto a la última palabra, no está en el texto en plural, ni parece que pueda tratarse del título nobiliario *barón* (Nykl traduce en español moderno), sino de *varón* = « hombre ». El verbo no puede ser tampoco el imperativo plural *separáos*, sino (como hay tantos ejemplos en las jarchas) la 1ª persona del futuro : *separaréy*. Lo que la frase romance dice es : *separaréy, yā barūn* (= « separaré, oh hombre »).

Aquí, desde luego, no se trata de traducción o explicación, sino de una referencia corroboratoria (aunque con la lógica modificación irónica del sentido con que la frase está dicha, y con ciertos cambios de términos) de unas palabras anteriores ; pero el resultado es el mismo.

III. — ¿ UN NUEVO CRITERIO PARA DESCUBRIR « ROMANCISMOS » EN IBN QUZMĀN ?

Si se me concede la tesis que acabo de sostener con ejemplos, o si al menos se aceptan — como me parece inevitable — algunos de estos ejemplos, tenemos establecido el hecho siguiente : Ibn Quzmān pone a veces yuxtapuestas palabras (o frases) árabes y palabras (o frases) romances, que mutuamente se traducen, explican o corroboran. La consecuencia es que hay pasajes de Ibn Quzmān donde la yuxtaposición de palabras de distinto lenguaje no implica — como en principio podríamos suponer — ganancia, progreso, enriquecimiento o ampliación del sentido : se trata de una reiteración bilingüe del mismo sentido, que queda encharcado.

¿ Vale esta comprobación como detector de nuevos « romancismos » en Ibn Quzmān, o como medio de precisión de su significado ? En algunos casos creo que sí. Naturalmente, han de darse algunos requisitos. Debemos encontrarnos ante la yuxta-

posición de dos vocablos, uno árabe (que entendemos) y otro presumiblemente romance (que no entendemos y pretendemos explicar). Aunque este último no lo entendamos bien, tiene que haber alguna posibilidad de enlazarlo semánticamente con el árabe conocido, después de desechada por imposible cualquiera otra explicación. Vamos a intentar en algumos casos la prueba del nuevo criterio.

§ 7. — Bi-ḫašl = EŠBĀÍḌ

Se trata del verso 7-1-3, que en el ms. parece decir, al comienzo :

bi-ḫašl 'ŠB'YḌ...

(Nykl, que no entendió nada, imprimió : *L-aḫšala*). El resto del verso es otra cuestión diferente, que tengo resuelta.

Conviene resumir brevemente el contexto. El zéjel es un ofrecimiento de servicios a Ibn Ḥamdīn por parte de Ibn Quzmān. Para ello ha venido a Córdoba, tras un penoso viaje, no dice de dónde. En este sitio de origen ha mantenido una disputa con su anterior mala suerte, a la que llamaremos « infortunio », porque en árabe (*ḥirmān* = penuria) es masculino. El infortunio, alegóricamente personalizado, quiere retenerlo ; pero se da por vencido, al saber que es a Ibn Ḥamdīn a quien el poeta se dirige. Por lo demás, al tal infortunio, que ha durado demasiado, le toca ya cesar. Está decrépito. Está... *bi-ḫašl*, 'ŠB'YḌ.

Bi-ḫašl es una palabra compuesta de la preposición *bi-* y de *ḫašl*. *Ḫašl* implica la idea de « vileza » ; pero no « vileza arrogante », sino « vileza pobre, deteriorada ». Añadase la idea de « huero », pues los diccionarios dan : *ḫašl* = « huevo huero ». *Bi-ḫašl* significa, por tanto, « vilmente deteriorado o huero ». Ahora bien : eso es lo mismo que quiere decir 'ŠB'YḌ, que no es más que *esvaído*, en español moderno (con otros matices) *desvaído*.

En portugués antiguo existía *esvaido*, con el sentido de « desvanecido, evaporado, enflaquecido, sin sustancia ». Parece venir de un *evanītus* por *evanĭtus* (participio de *evanescĕre*), o quizá de *evadĕre*, si es que no ha habido cruce. Para todo ello véase el *Diccionario Etimológico* de Corominas, quien cita en español « bóveda vaída ».

Resumen : *bi-ḫašl* y EŠBĀÍḌ son casi sinónimos. He aquí otro término traducido.

§ 8. — MASQŪL = muḏakkar

En el zéjel nº 13, que es un panegírico, Ibn Quzmān dice a su « amigo » que debe procurar parecerse al loado, y no a él (el poeta), porque a él le llaman las gentes con razón (13-8-4) :

hindī, walad hindī, MASQŪL, muḏakkar.

Evidentemente, se trata de insultos, que Ibn Quzmān, con su habitual y gracioso cinismo, acepta. Por qué razón fuera insulto « indio, hijo de indio », no lo sé, ni sé si alguien lo sabe ; pero esto es otra cuestión. MASQŪL es, con toda seguridad (*Vocabulista*, s. « masculus » ; Menéndez Pidal, *Orígenes*, 1950, p. 176), « masculus », que ha dado en español « macho ». Por consiguiente, es exactamente lo mismo que la palabra siguiente, *muḏakkar*, traducida en el Vocabulista por « masculinus ». La raíz ḎKR implica la idea de « virilidad », « sexo masculino ». Otra vez tenemos, pues, una pareja bilingüe de vocablos que significan lo mismo. Aquí, indudablemente por antífrasis, los dos deben de significar « sodomita ». Nykl, que en la p. 447 dice « masculo ? », en la p. 362 traduce a ojo : « Es un indio, hijo de indio, *pendejo*, sodomita ».

§ 9. — Mušqà = BEN USṬU

En 18-2-4, el poeta, haciendo el vejamen del matrimonio, habla metafóricamente de que su candil tiene « dos bocas », y concluye :

Mušqà, MAN USṬU, man yuḫriǧ az-zait !

Nykl transcribe el ms. : *man usṭu*.

Para *mušqà*, el P. Alcalá da « fatigado ». Antes, el Vocabulista había dado, para šQW, « laborare ». En cuanto al *man usṭu*, no se le halla explicación ; pero, si con una levísima modificación gráfica leemos BEN (= bien) en vez de MAN, tendríamos BEN USṬU, es decir « bien quemado », « muy quemado » (*usṭus*, partic. de *uri*). «Quemado » se sigue empleando en español con el sentido figurado de « enojado, disgustado, desazonado ». Otra vez tenemos una pareja bilingüe de términos muy equivalentes.

§ 10. — QUSṬU = miktāf.

Al principio del zéjel nº 87 (cf. *supra* § 4), Ibn Quzmān nos pinta cómo era en su juventud, y empieza por decirnos que tenía gran robustez corporal. Se había hecho (verso 1º) un *zagal* (Vocabulista : « strenuus »). En un momento podía hacer mil trabajos, incluso levantar pesadas piedras (versos 3 y 4). El verso 2 de esa estrofa 1ª es :

ǫsṭ miktāf saḥīḥ qawī ka-l-bagal.

Prescindiendo provisionalmente de la primera palabra, hallamos luego *miktāf*, que, aunque no lo dan los diccionarios, ha de significar « ancho y recio de hombros » (*katif* = hombro). Partiendo de ese sitio, el verso se traduce : « ... recio de hombros, sano, fuerte como la mula. » Pero ¿ qué hacemos con ǫsṭ ?

Nykl transcribe *qusṭu*, y no traduce. Tuulio (*I.Q.*, Helsinki 1941, pp. 92, 93 y 108) transcribe : « *Casto*, miktāf... » ; traduce : « *Chaste* [ou] épuisé (obscène)... » ; y comenta : « Momentanément : chaste ou *miktāf;* reconnaître ici le mot roman *casto*, c'est obtenir un vers parfaitement clair. »

No hay tal. La « castidad » tiene poco que ver con Ibn Quzmān y mucho menos en este zéjel y en este pasaje. QUSṬU, aunque hoy nos sea desconocido, tiene que estar en relación con el latín *costa* = « costilla », y ser una voz romance análoga a la francesa actual *costaud*. Tenemos, por tanto, otra pareja bilingüe de sinónimos : en romance, un derivado de *costa;* en árabe, un derivado de « hombro » u « omoplato ».

§ 11. — BARBŪDŪ = baqlī.

Saliéndonos del Cancionero, todavía creo hallar un nuevo ejemplo de pareja bilingüe en un fragmento de zéjel quzmāní que (tomado de los *'Uqūd al-la'āl* de Nawāǧī, ms. Escorial 434) publicó S. M. Stern en *Al-Andalus*, XVI, 1951, pp. 421-2.

Stern da así el texto del 1er verso de la estrofa que sigue al preludio :

Qad aṣbaḥa B'TR / fī šay BRDW BGLY.

Añado el 2º verso para establecer el contexto :

mudallal, muḥayyar,/ wa-ḏaqnu taqūl lī : ...

La división en hemistiquios está marcada por Stern, y es exacta. El poema trata el tema conocido del amor homosexual que decae cuando al sodomita pasivo le brota el vello del rostro.

Stern no ha entendido el primer verso, y por tanto no lo ha traducido. Veamos si nosotros podemos hacer algo con ese texto.

En el 1er hemistiquio del 1er verso leo *na'ṯar* (1ª persona en vulgar del pres. indic. de 'ṮR), y corrijo delante : *qad aṣbaḥtu.* Pasando al segundo hemistiquio, conservo *fī*, como régimen de *na'ṯar*. Corrijo luego *šay* en BR (creo que gráficamente es posible) y lo uno a lo siguiente, donde cambio (y es obvio) R en W, para obtener BRBWDW, o sea *barbūdū* = « barbudo ». Según Corominas, *barbudo* (de « barbutus ») está en Juan Ruiz. Quizás tenía el sentido de « barbiponiente ». En cuanto a la última palabra, leo (y es obvio) : *baqlī*. El verbo *baqala* significa « cubrirse de plantas (la tierra) o de vello (el rostro) ». Dozy, *Suppl.*, cita la frase *baqala 'iḏāru-hū* « le salió el bozo », tomándola de Maqqarī, *Analectes*, II, 310, línea 12. Parece, pues, bastante fundado suponer que *baqlī* es « muchacho a quien sale el bozo », o sea, « barbiponiente », o sea, « barbudo ». Luego estamos ante otra pareja bilingüe.

He aquí mi texto, bien acomodado a la métrica :

Qad aṣbaḥtu na'ṯar / fī BARBUDŪ, baqlī,
mudallal, muḥayyar,/wa-ḏaqnu yaqūl lī :...

(Como se ve, en el 2º verso leo *yaqūl*, en vez del *ṯaqūl* de Stern).

Mi traducción es : « He venido a dar [a caer, a tropezar] con un *barbudo*, barbiponiente,/coqueto, perplejo [que no sabe qué hacer en su nueva situación], cuya barbilla [peluda] me dice :... »

No he podido acudir al texto porque Stern no da facsímile, y, en mis circunstancias actuales, no me es factible consultar el ms.

Me curo en salud, diciendo que no he destruido nada, ni modificado nada. Aunque mi construcción sea caediza, edifico en un solar vacío. Y este texto, como los demás, según dije al comienzo de este artículo, « queda vivo ». No lo he matado con mi bisturí. Los riesgos son míos. *Forse altro cantera con miglior plettro.*

Emilio GARCÍA GÓMEZ
(Ankara).

Addenda et corrigenda

Durante el tiempo que este artículo ha permanecido en la redacción y en la imprenta se me han ocurrido las siguientes observaciones :

— § 2. — Creo ahora que lo que hay que leer en el primer verso es : *Arrā, 'aǧǧil, ṯaḥfaẓ šī min nagamī* = « Vamos, date prisa, apréndete algo de mi canción ». El sentido cambia apenas ; pero gana el texto.

— § 5. — *Galgŭlus* es deformación de *galbŭlus*, diminutivo de *galbus* = « verde claro » (Corominas).

— § 6, al final. — En un pasaje quzmāní (28-4-5/6) encontramos yuxtapuestas dos frases absolutamente idénticas, sin más cambio que el del verbo, que en la primera es *yuḥibbak* (= « te ama »), mientras en la segunda es *yarīdak* (= « te quiere »). En otro pasaje quzmāní (48-7-1/2) la palabra *narīdak* (= « te quiero ») está al lado de *eṫṫ bi-wuddi* (= « tú [estás] en mi amor »). En los dos pasajes no cabe hablar de « traducción » propiamente dicha, puesto que no se ponen juntos vocablos romances y árabes ; pero sí cabe hablar de « paralelismo » entre vocablos en árabe clásico y en árabe vulgar andaluz (se trata en éste del verbo clásico RWD-IV en el sentido no clásico de « amar » ; uso absolutamente análogo al que hacía el español medieval — y hace, todavía con mayor fuerza y exclusividad, el español moderno — de « querer », con esa acepción de « amar »). ¿ Qué sentido tiene el « paralelismo » ? A la luz de los casos romance-árabe. ¿ puede hablarse de « explicación » o « traducción » ? ¿ Qué vocablo « explica » al otro ? ¿ Qué claridad arroja este paralelismo sobre el origen o uso de la acepción RWD-IV « querer (amar) » en árabe vulgar andaluz ?

— § 11, al final. — Todavía puede añadirse otro caso. Es el pasaje 126-1-4/5 :

Naṣbar 'alaih wa-yaṭīb lī ḏullu
miṯl al-'asal au bi-ḥāl...,

o sea (habla de su amado) : « tengo paciencia con él y el rebajarme a él me es dulce / como la miel o como... » Donde dejo puntos suspensivos tiene el ms. una grafía insegura (prueba de falta de entendimiento en el copista). Nykl transcribe *aslu*, que no es nada. La palabra tiene que indicar « una cosa dulce », tener tres sílabas y terminar en *-lu* precedida de otra *l* o de consonante quiescente. La tentación es muy fuerte para no sugerir al-MELLO, que cumple perfectamente con todos los requisitos. Hay, sin embargo, inconvenientes : *měl*, *mĕllis* es neutro, y por tanto con acusativo igual al nominativo, razón por la cual sus derivados romances no tienen más que una *l;* además, MELLO, por la terminación en *-o* sería masculino, mientras que en español moderno « miel » es femenino. Pero no veo mejor solución, y, si se acepta, estamos ante uno de los casos más curiosos de traducción por el propio poeta, ya que no sólo atañe a los dos sustantivos (*'asal*-MELLO), sino también a las dos partículas comparativas (*miṯl*, en árabe clásico — *bi-ḥāl* en árabe dialectal).

Quizá puede leerse también MELLO en 189-3-7 (zéjel que no es del Cancionero, y que publicó S. M. Stern en *Al-Andalus*, XVI, 1951, pp. 426-7 ; procede de la Geniza del Cairo, hoy en la Universidad de Cambridge, y Stern da fotografía). El ms. tiene algo como ḤLW, precedido de algo como ṢLW o ṬLW que está tachado.

Tanto en el zéjel 126 como en el 189 podría pensarse en *maṣal* (Vocabulista : « mel purum ») ; pero los inconvenientes son mayores. Tendría que ser, en ambos casos, por la rima, o *al-maṣalu* o *maṣalu*, respectivamente, y sobraría una sílaba (en el segundo caso desde luego ; en el primero no, si suprimimos el artículo, pero entonces se altera demasiado la grafía). Y, aunque leyéramos *al-maṣlu* y *maṣlu*, estorba la *u* final exigida por la rima, porque se trata de palabras árabes y en los dos casos la gramática exige genitivo. Quede, sin embargo, apuntada la posibilidad, por si alguien es capaz de hallar la solución por este lado.

LA WILĀYA D'IFRĪQIYA AU IIe/VIIIe SIÈCLE :

Étude institutionnelle *(suite et fin)* *

L'ORGANISATION ADMINISTRATIVE

Comme toute province musulmane, l'Ifrīqiya fut dotée, immédiatement après l'écroulement de la résistance berbéro-byzantine et avant l'achèvement total de la conquête, d'institutions administratives. Ce fut Ḥassān ibn Nu'mān, nous dit Ibn 'Abd al-Ḥakam, qui « institua les *dawāwīn*, imposa le *ḫarāǧ* aux non-Arabes d'Ifrīqiya et à tous ceux qui, parmi les Berbères, continuèrent de professer avec eux le christianisme (1) ». Ce passage révèle, on ne peut plus clairement, l'application à l'Ifrīqiya du type d'organisation administrative arabe. Mais il est non moins clair que, province conquise sur le tard et organisée sur le tard, l'Ifrīqiya accusera un certain décalage dans l'évolution des structures administratives. Elle sera logiquement obligée de revivre, en plus rapidement, toutes les modifications qui ont affecté plus tôt l'administration arabe en Orient. Si enfin, la structure administrative ifrīqiyenne était en fait une organisation provinciale dépendante du gouvernement central, elle pouvait apparaître, vue de l'intérieur, comme une administration centrale régissant un domaine régional plus ou moins étendu selon les vicissitudes de la géographie historique.

(*) Voir *Studia Islamica*, fasc. XXVII.

(1) *Futūḥ Miṣr*, p. 271.

I. — *L'administration centrale.*

Sous les Omayyades et encore plus sous les Abbassides, Kairouan fut le siège de l'appareil administratif directeur. Trois départements essentiels le composaient : le *Dīwān al-Ǧund* ou bureau de l'armée, le *Dīwān al-Rasā'il* ou bureau des dépêches, le *Dīwān al-Ḫarāǧ* ou bureau de l'impôt (1) Par ailleurs, divers services publics prolongeaient ce noyau central, tels le *Dīwān al-Barīd* ou bureau des postes, le *Dār al-Ḍarb* ou maison de la monnaie, *Dār al-Rizq* ou office des distributions alimentaires, le *Bayt al-Māl* ou Trésor public. De l'existence de ces divers organes nous pouvons être certains car nous en avons des mentions documentaires précises (2). Il faut leur ajouter l'office des *Ṣadaqāt* et *A'šār* (3) et le *Dīwān* du *Ṭirāz* (4), mais par contre, le silence des sources enveloppe les autres bureaux secondaires qu'on retrouve en Orient : *mukūs* (5), *nafaqāt*, *mustaġallāt*, *Ḫātam*... A notre sens, il est plus que probable qu'ils ont existé en Ifrīqiya, au moins avec les Muhallabites qui ont dû marquer la machine administrative ifrīqiyenne de leur expérience orientale et qui, ambitieux et désireux de maintenir leur rang gouvernoral, n'auraient pas toléré une moindre complexité administrative.

Il est possible que quelques-uns de ces organes, utilisant d'abord pleinement l'appareil technique byzantin, aient été maintenus dans une première phase à Carthage et là, nous pen-

(1) Voir 'A. Dūrī, art. *Dīwān*, *E.I./2*, II, 333-341 ; Ṭabarī, *Tārīḫ*, VI, pp. 179-186 ; Ǧahšayārī, *Wuzarā'*, p. 38.

(2) Pour le *dīwān al-ḫarāǧ* et le *ṣāḥib al-ḫarāǧ*, nous avons des indications concernant l'époque aġlabite immédiatement postérieure : *Bayān* p. 136, et Nuwayrī dans De Slane pp. 404 et 440. Toute l'histoire militaire de l'Ifrīqiya des *wulāt* serait incompréhensible si on ne postulait pas l'existence d'un *Dīwān al-Ǧund*. Pour le *Barīd; Bayān* p. 85, et le *Bayt al-māl: ibid.*, p. 60. Pour le *Dār al-Ḍarb*, Bakrī, *Description de l'Afrique septentrionale*, éd. De Slane, Paris 1911, p. 22.

(3) Mālikī nous dit que Ḥanaš al-Ṣan'ānī en aurait àté le premier titulaire, Riyāḍ, p. 38.

(4) Il subsiste encore de nos jours une étoffe fabriquée « par le Ṭirāz d'Ifrīqiya » et destinée à Marwān ibn Muḥammad. Voir Revon Guest, *Islamic textiles* in *Burlington Magazine* 1932, p. 185 et G. Wiet, *L'exposition persane de 1931*, p. 5, tous deux cités par G. Marçais, *La Berbérie musulmane et l'Orient au Moyen Age*, Paris 1946, p. 84.

(5) L'existence en est attestée en Égypte pour une époque où les deux wilāyas étaient institutionnellement liées l'une à l'autre : *Futūḥ Miṣr*, p. 153.

sons surtout au *Dār al-Ḍarb* (1). Mais une mention spéciale de Bakrī nous parle d'un *sūq al-ḍarb* situé à proximité du Palais et qui a dû tirer son nom de la Maison de la Monnaie (2). Celle-ci aurait donc migré assez vite à Kairouan et fut installée dans un local voisin du *Qaṣr*. Il dut en être de même d'autres institutions, en quelque sorte marginales, comme le *Dār al-Rizq* dont le nom suggère une installation autonome. Mais il est probable que les organes centraux, et en particulier les trois dawāwīn du Ḫarāǧ, des Rasā'il et du Ǧund, ainsi sans doute que le *Bayt al-Māl*, étaient intégrés au *Qaṣr al-Imāra*, selon les usages gouvernementaux orientaux de l'époque.

Les attributions de compétence ne posent pas de problème. Nous avons déjà précisé le rôle du *dīwān al-Ǧund*. Celui des *Rasā'il* s'occupe de l'expédition des missives aux agents régionaux et de la rédaction de la correspondance du gouverneur au Calife. Il garde des copies de toutes les lettres envoyées.

Mais le service-clé de toute l'administration était incontestablement le *dīwān al-Ḫarāǧ*. Sans doute avait-il pour objet de compétence non seulement le *ḫarāǧ* proprement dit ou impôt foncier, mais aussi la *ǧizya* ou capitation, et tout ce qui était payé par les collectivités par l'effet d'un traité de *ṣulḥ*. Ici se pose le problème délicat du statut fiscal de l'Ifrīqiya, délicat parce qu'obscur et se prêtant à la controverse.

Un auteur averti tel que M. Mu'nis rejette par exemple l'idée d'une application normale à l'Ifrīqiya de l'institution islamique universelle du *ḫarāǧ* (3), cependant que, si M. Talbi pose à l'avance que « l'Ifrīqiya devait en principe avoir juridiquement le statut d'une terre de ḫarāǧ », il nous dit ensuite qu'on a « englobé la fourniture d'esclaves dans la fiscalité normale » (4), admettant implicitement ce qu'il y avait là d'anormal ou d'exceptionnel. Il est vrai que, par-delà les différences incontestables

(1) Voir à ce sujet M. Chabbi, *Africa* 1966, art. cit., pp. 188-189.
(2) *Description...*, p. 22.
(3) *Fatḥ al-'Arab*, ouvr. cit., pp. 273-8.
(4) *Rapports de l'Ifrīqiya et de l'Orient au VIIIe siècle, Cahiers de Tunisie*, 7, 1959, pp. 301-2.

entre les divers statuts fiscaux provinciaux (1), le cas ifrīqiyen présente une certaine spécificité que nous ne manquerons pas de mettre en lumière, mais on ne saurait nier que dans l'ensemble le canevas musulman lui ait été appliqué et qu'en particulier l'Ifrīqiya fût soumise à l'impôt foncier.

Les textes dont nous disposons sont rares, avares d'information, et quand il leur arrive de nous informer, confus et obscurs. L'auteur anonyme des *Aḫbār Maǧmū'a* (2) nous dit ainsi que le calife omayyade reçoit tous les ans la *ǧibāya* d'Ifrīqiya accompagnée de dix notables qui lui garantissent, sous serment, que les soldats ont dûment reçu leur *'aṭā'*, les enfants leur *rizq*, bref que c'est là du bon argent licite. Et précisément, au temps de 'Umar II, deux des ambassadeurs refusent de donner leur caution, dont Ismā'īl ibn Abī Muhāǧir, ce qui aurait amené le pieux calife à destituer le wālī du moment et à le remplacer par ce même Ismā'īl. Certes, cette tradition est douteuse : manifestement, elle entre dans le cadre de tout un courant visant à exalter la grande piété de 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz ; sans doute aussi veut-elle confirmer la réputation d'intégrité d'Ismā'īl. Plus encore, cette scène nous rappelle l'épisode fameux de la rencontre de ce Calife avec Abū-aṣ-Ṣaydā' qui, envoyé dans une délégation par le wālī du Ḫurāsān en vue de cautionner sa politique fiscale et sociale, s'en abstint et résussit à la faire condamner (3). Nous avons donc affaire à un transfert sur Ibn Abī Muhāǧir du même thème, procédé fréquent dans les chroniques maghrébines. Mais comme il arrive souvent dans des cas pareils, ce qui est intentionnel est à rejeter et ce qui se glisse involontairement comme élément accessoire mérite l'attention et l'intérêt. Le fait que le produit de l'impôt ifrīqiyen est acheminé sur Damas nous semble en l'occurrence vrai ; toutefois, il est clair que le terme *ǧibāya* employé ici demeure vague et imprécis.

(1) Dennett, *Conversion and the Poll-tax*, ouvr. cit., p. 12 : « The settlements made in the conquest were not uniform and this fact was recognized clearly by the Muslim authorities » et plus loin, à la même page : « It is absolutely certain that the situation in Khurāsān was not the same as that in the Sawād or in Egypt."

(2) Ouvr. cit., pp. 22-3.

(3) Ṭabarī, VI, 559 ; Wellhausen, *Das Arabische Reich*, ouvr. et traduct. cit., p. 284.

Un texte de Ǧahšayārī, qui semble d'origine officielle, nous donne les sommes parvenant à Bagdad des différentes provinces au temps d'al-Rašīd et probablement avant 184 H. (1). Or l'Ifrīqiya envoyait au *Bayt-al-Māl* central 13 millions de dirhams et 120 tapis (2), chiffre assez considérable que l'on peut comparer à celui qu'on nous livre pour l'Arménie et qui est même supérieur aux envois de Hamaḏān et de Dastabā', d'Aṣbahān, du Ǧurǧān. Si l'on ne perd pas de vue en outre que ce chiffre ne représentait que le reliquat du produit des impôts, une fois déduites les dépenses locales, on peut être assuré que la somme perçue par l'administration des divers revenus de l'État devait être largement supérieure. Plus intéressante que les indications chiffrées qu'on trouve dans ce texte est la mention de l'Ifrīqiya dans la série des provinces de l'Empire comme une unité semblable à d'autres et partant, soumise sans doute aux mêmes mécanismes fiscaux.

Terre assujettie au *ḫarāǧ* ou impôt foncier (3), l'Ifrīqiya l'était assurément comme en témoignent encore divers documents tels que la *Mudawwana* (4) et les *Futūḥ Miṣr*, qui, pris isolément, ne peuvent faire preuve, mais insérés dans un contexte global et

(1) *Wuzarā'*, p. 281. Avant 184 H. parce que cette évaluation faite par un secrétaire fut présentée à Yaḥiā ibn Ḫālid qui était alors aux affaires, donc avant la *nakba*.

(2) *Ibid.*, p. 287.

(3) Le mot *ḫarāǧ* peut avoir le sens général d'impôt, ou celui plus particulier d'impôt foncier. De même, celui de *ǧizya* peut signifier l'impôt en général et devient interchangeable avec *ḫarāǧ*, ou bien seulement capitation : Dennett, ouvr. cit., pp. 12-13.

(4) Suḥnūn pose à Ibn al-Qāsim des questions sur le *ḫarāǧ* sans spécifier s'il s'agit de l'Ifrīqiya : *Mudawwana*, XI, 200 et 175. Les questions de la *Mudawwana* sont plus ou moins calquées sur la *Asadiyya* laquelle suit de près la problématique irakienne. Mais Suḥnūn a dû élargir la gamme de ses questions et, au moins inconsciemment, emprunter à son expérience vécue. Il nous présente ainsi des cas qui se veulent théoriques et généraux mais dont le caractère concret est patent : location de la terre de *ḫarāǧ* par quelqu'un qui subit une injustice du pouvoir, location de la terre de *ḫarāǧ* ou de *ṣulḥ* bientôt frappée de sécheresse ou d'inondation. A un moment donné, p. 175, Ibn al-Qāsim donne son point de vue sur l'Égypte, mais il est clair que s'il y avait eu une anomalie quelconque concernant la terre d'Ifrīqiya, le souvenir en serait resté au temps de la jeunesse de Suḥnūn qui l'aurait soumise à son maître. Il faudrait donc beaucoup moins chercher dans le dialogue entre les deux juristes ifriqiyen et égyptien une réponse claire et précise à nos interrogations qu'essayer de voir à quoi il renvoie comme présupposé et comme fond sur lequel se détachent les questions de détail.

se complétant l'un l'autre, arrachent finalement la conviction. Dans l'étude de détail du statut fiscal de la province, il ne saurait cependant être question d'avaliser les distinctions de certains fuqahā' comme Dāwudī, Ibn Abī Zayd et son abréviateur tardif, le Marocain al-Fāsī (1), distinctions tardives, théoriques donc largement fictives à notre sens. Pourtant, leur unanimité à caractériser la terre d'Ifrīqiya comme une terre de *'anwa*, conquise par la violence, mériterait de retenir l'attention. De fait, pour pouvoir arriver à quelque lumière sur cette affaire, il faudrait s'interroger sur le statut des terres et des personnes dans tout le Maġrib, province unie à l'origine, ne l'oublions pas.

En Ifrīqiya proprement dite, il y avait des *Rūms*, Byzantins restés sur place ou leurs descendants, des *Afāriq*, Berbères latinisés et christianisés de longue date, enfin les Berbères des tribus de plus en plus citadinisés mais installés en majorité dans les campagnes. Dans le reste du Maġrib, le cadre fondamental était toujours la grande tribu berbère. C'est dans le noyau ifrīqiyen que le système fiscal arabe put jouer pleinement : *ǧizya* sur les personnes et *ḫarāǧ* sur les terres. Ailleurs, des traités de *ṣulḥ* furent sans doute imposés aux montagnards sédentaires ou transhumants et aux nomades qui se seraient acquittés, les uns et les autres, de leurs tributs soit par la fourniture directe de contingents d'esclaves et de têtes de bétail, soit par le produit de leur vente. On ne s'expliquerait pas autrement l'afflux considérable au temps de Mūsā ibn Nuṣayr, d'esclaves berbères sur les marchés locaux et orientaux (2), car la résistance berbère après l'écrasement de la Kahéna semble avoir été faible. Du fait même de la sévérité des conditions fiscales, pour certaines autres raisons sociales et culturelles, l'islamisation du secteur social berbère fut très rapide. Dès lors, les anciennes dispositions devenant caduques, elles furent remaniées, probablement par Ismā'īl ibn Abī Muhāǧir (3) (100-101), et les tentatives posté-

(1) Les *Aǧwiba fāsiyya* reprenant une problématique valable du temps d'Ibn Abī Zayd, nous disent que les montagnes sont terres de *ṣulḥ* et les plaines terres de *'anwa*, donc sujettes au *ḫarāǧ*.

(2) *Bayān*, pp. 39-46.

(3) Nous ne pouvons que nous baser sur l'intuition pour cela, car l'on connaît le rôle d'Ismā'īl dans la conversion des Berbères. Voir Wellhausen, *Das Arabische Reich*, p. 285, qui affirme la même chose mais sans référence documentaire.

rieures entreprises par certains *wulāt* pour y revenir échouèrent. On peut penser par exemple que Yazīd ibn Abī Muslim, suivant en cela l'exemple de son maître Ḥaǧǧāǧ, voulut expulser les Berbères et les nouveaux convertis de Kairouan, leur réimposer du même coup la *ǧizya* et qu'il fut assassiné pour cela (1).

Le *ḫarāǧ* aurait été cependant maintenu sur les terres d'Ifrīqiya, la *zakāt* et le *'ušur* imposés aux Musulmans, et il en alla de même au Maġrib. Mais ici le souvenir des traités léonins et les appétits en esclaves du monde oriental réactivaient de temps en temps les anciennes pratiques. Aussi les exactions d'Ibn al-Ḥabḥāb dans le Sūs devraient-elles être interprétées dans ce sens. « ('Umar ibn 'Abdallāh al-Murādī), dit Ibn al-Aṯīr, voulut quinter (taḫmīs) les Berbères musulmans et prétendit qu'ils étaient un *fay'* pour les Musulmans » (2). Et Ibn al-'Iḏārī : « puis il advint que 'Umar ibn 'Abdallāh al-Murādī, gouverneur de Tanger et de ce qui en dépendait, se conduisit mal, outrepassa le droit dans les *ṣadāqāt* et le *'ušur*, et voulut quinter les Berbères » (3). Ce retour à un état de choses ancien suscita, comme il se devait, le sursaut berbère de 122 H. Quelque treize ans plus tard, 'Abd-ar-Raḥmān ibn Ḥabīb refusait net d'accéder à la demande d'al-Manṣūr concernant l'envoi d'esclaves berbères, lui écrivant que « l'Ifrīqiya était maintenant un pays entièrement islamisé et qu'on ne pouvait plus y faire de captifs » (4). Ce problème général des livraisons d'esclaves ne saurait donc se comprendre que si l'on admet ou bien notre interprétation des faits ou bien que les Arabes pratiquaient des razzias de pure violence et de pur banditisme. Il y eut sans doute des actes de ce genre au temps de Mūsā, mais isolés et irréguliers. Décidément, il

(1) Ibn al-Aṯīr, *Kāmil*, IV, 182, prête à sa volonté d'expulser les nouveaux convertis l'origine de son meurtre. Ce qui tranche nettement avec ce que nous disent les autres sources telles que Ibn 'Abd-al-Ḥakam, p. 288, et Ibn al-Iḏārī, p. 48. Ces deux auteurs rapportent que la révolte du *ḫaras* fut consécutive au marquage de leurs mains, pratique qui leur sembla humiliante. Il est possible qu'il y eût conjugaison de deux séries causales et qu'en particulier le *ḫaras* berbère vît d'un mauvais œil la politique anti-berbère du *wālī*.

(2) *Kāmil*, IV, 223.

(3) *Bayān*, pp. 51-2.

(4) *Ibid.*, p. 67.

ne saurait s'agir que de quelque chose de statutaire et de réglementaire.

Ainsi donc, après une première phase de dure fiscalité inaugurée par Mūsā ibn Nuṣayr autour de 85 H. et fondée sur le couple *ǧizya-ḫarāǧ* en Ifrīqiya, sur des traités de *ṣulḥ* au Maġrib, l'islamisation rapide des tribus berbères les fit échapper, nonobstant quelques retours de flamme, aux formes non-musulmanes de la fiscalité que les groupements de Rūms, d'Afāriq et de Berbères assimilés ou en rupture de ban avec leur statut tribal continuaient de supporter en Ifrīqiya. Ceci nous explique le sens profond de la phrase d'Ibn 'Abd al-Ḥakam quand il nous dit : « Ce fut Ḥassān... qui... imposa le ḫarāǧ aux non-Arabes d'Ifrīqiya et à tous ceux qui, parmi les Berbères, continuèrent de professer avec eux le christianisme. »

Ce n'est certainement pas sous Ḥassān que la situation s'est clarifiée de cette façon, mais bien plus tard, peut-être autour de 150 H., et comme résultat d'une stabilisation survenue après tant d'incertitudes. On s'explique du même coup les réticences de certains auteurs quand il s'agit pour eux de définir le statut fiscal de l'Ifrīqiya (1). Autant il est juste d'affirmer l'originalité du cas ifrīqiyen, autant il l'est de proclamer son obéissance incontestable au schéma islamique universel.

Ces diverses mutations de la fiscalité ne sont pas pour nous donner une claire vision du champ de compétence du dīwān al-ḫarāǧ. Dans quelle mesure, si on admet une séparation stricte entre cet organe et le bureau des *ṣadaqāt* et *a'šār*, n'y eut-il pas des transferts partiels de compétence de l'un à l'autre. En fait, nous sommes tenté de croire que le *dīwān al-ḫarāǧ* et à sa tête son chef le *ṣāḥib al-ḫarāǧ* avaient une vocation générale de contrôle de toute la fiscalité. Sans en être des dépendances strictes, les autres bureaux spécialisés dans le domaine fiscal et monétaire le prolongeaient et s'intégraient d'une certaine façon dans son économie : *ṣadaqāt*, *mukūs*, *ḍarb*, *rizq*, surtout le *bayt-al-māl*. Dirigé probablement par un fonctionnaire responsable

(1) M. Mu'nis en particulier, Fatḥ., p. 273 suiv. qui fonde la spécificité du cas ifrīqiyen sur l'existence d'une importante activité pastorale ainsi que sur la rapidité de l'islamisation.

différent du *ṣāḥib al-ḥarāǧ*, il devait être étroitement soumis au regard du gouverneur. Ibn al-'Iḏārī nous représente le wālī ouvrant directement le bayt-al-māl et y puisant la somme nécessaire à son retour en Orient mais sous le témoignage du cadi et des *'udūl* (1). On perçoit tout de suite que la scène respire l'édification et la volonté de donner en exemple le scrupule et l'honnêteté de Ḥanẓala, mais il est possible que le fait nu soit vrai ce qui nous montrerait que finalement la responsabilité suprême du Trésor incombait au wālī (2).

Quelques mots maintenant du *dīwān al-barīd*. Sa fonction originelle résidait dans l'acheminement du courrier officiel, soit à l'intérieur de la wilāya soit entre la wilāya et la capitale de l'Empire et vice-versa mais il jouait en outre le rôle d'agence de renseignements au service du calife, surveillant les agissements du gouverneur. C'est ce qui explique par exemple l'intervention du directeur du *barīd*,, en accord avec les principaux généraux, auprès du gouvernement central pour l'informer de la faiblesse du gouverneur Rawḥ ibn Ḥātim et lui conseiller de le remplacer (3). Par ce biais, l'activité du *ṣāḥib al-barīd* s'avère être une activité de gouvernement et non de simple administration. Mais, dans l'ensemble, tous ces organismes et leurs principaux chefs étaient essentiellement cantonnés dans le travail technique et ne semblent pas avoir pesé d'aucun poids sur le plan politique malgré une certaine force de résistance propre à toute

(1) *Bayān:* p. 60. 'Udūl signifie ici gens dignes de foi. Ibn al-Raqīq dit : « un groupe de gens de bien et de religion », fol. 25.

(2) Quand Ibn al-Mawlā loua par ses vers Yazīd ibn Ḥātim, celui-ci aurait ordonné à son trésorier de lui donner tout ce que pouvait alors contenir le *bayt-al-māl* c'est-à-dire près de 20.000 dinars : *Aġānī*, ouvr. cit. III, 290. Exagération ou forgerie, cela nous importe peu car cette anecdote nous montre bien Yazīd agissant souverainement à l'égard du Trésor ou au minimum met en évidence la possibilité pour un wālī de le faire. Il est certain toutefois que les gouverneurs muhallabites prirent des libertés qui eussent été impensables sous les Omayyades.

(3) *Bayān:* p. 85. Il semble que le *Barīd* ifrīqiyen ait connu une nette régression au Bas Moyen-âge : R. Brunschvig, *Ḥafṣides* II, p. 65 qui, décrivant le système du barīd sous les Ḥafṣides, déclare : « Un pareil système ne comporte point de relais fixes, ni de montures appartenant à l'État et prêtes, d'étape en étape, à assurer la continuité du voyage et sa rapidité. On est assez loin, avec cette poste *(barīd)* rudimentaire, du service public perfectionné que l'Orient musulman avait hérité directement des Sassanides et *que l'Ifrīqiya du haut moyen-âge avait adopté* ».

bureaucratie et accrue dans ce cas précis par le fait qu'elle héritait des traditions byzantines antérieures et d'un personnel non-arabe préexistant, solidaire et conscient de son utilité.

Ici se pose le problème des continuités et des ruptures entre ancien et nouveau régime. De toute évidence, le fait que le canevas de l'organisation administrative arabe s'appliqua à l'Afrique plaide en faveur de la primauté de l'apport arabe, mais n'empêche pas la conservation de certaines techniques de détail dans la marche du travail administratif. Surtout, les nouveaux maîtres ménagèrent des transitions et respectèrent certaines étapes autant dans l'emploi du personnel que dans l'utilisation de la langue administrative idoine.

Le personnel aurait été recruté, au début, parmi les serviteurs de l'ancien exarchat mais, la haute administration ayant quitté le pays, ce recrutement a dû se limiter aux catégories inférieures : partie de Byzantins, partie d'*Afāriq*. Bien que les Coptes aient été employés dans la construction de l'arsenal de Tunis (1) et en dépit des relations spéciales qu'entretint l'Ifrīqiya avec l'Égypte dont précisément les *dawāwīn* s'ouvrirent largement à eux (2), il ne semble pas qu'ils aient été utilisés dans l'administration kairouanaise ni même qu'ils fussent utilisables. A la différence de l'Égypte, en effet, c'est le latin et non le grec qui prédominait ici comme langue administrative. Puis, dans un deuxième temps, les Arabes auraient employé surtout des *mawālī* ou convertis arabisés en qui ils pouvaient avoir davantage confiance. Avec les progrès de l'arabisation, effective dans l'administration ifrīqiyenne autour de l'an 100/718, l'élément arabe pur a dû y pénétrer largement cependant que les Chrétiens étaient de plus en plus refusés (3).

Les sources nous ont conservé le nom d'au moins un *kātib*, si

(1) Mu'nis, *Fatḥ al-'Arab*, pp. 261-2.

(2) Ğahšayārī, *Wuzarā'...*, p. 34. Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ*, I, 175.

(3) Un passage de la *Mudawwana* XII, p. 146 suggère que les pouvoirs publics auraient employé à l'époque abbasside ou aġlabite des *ḏimmīs* dans les *dawāwīn*. En fait, ce passage a trait à l'emploi par les Cadis de *kuttāb* de la *ḏimma* mais il est permis de supposer d'après la réponse d'Ibn al-Qāsim : « on doit interdire l'emploi des gens de la *ḏimma* dans aucune des affaires des Musulmans », que ce problème s posait globalement. Dans cette pratique, les Cadis ont dû imiter ce qui se passait dans l'administration.

bien qu'il semble inexact de dire comme le fait Hopkins que « the first *kātib* in Barbary whose name has come down to posterity was the 'Abd-al-Malik mentioned above as the kātib of Idrīss II » (1). Ḫālid ibn Rabī'a al-Ifrīqī avait en effet exercé les fonctions de *kātib* — probablement au *dīwān al-Rasā'il* — dans le premier tiers du second siècle de l'Hégire (2). Quant à Abū Zakarīyā' Yaḥiā ibn Sulaymān al-Ḫarrāz al-Ḥufrī (134-237), on lui a proposé de diriger le « *dīwān d'Ifrīqiya* » — sans doute s'agissait-il du *Ḫarāǧ* — pour ses connaissances en calcul et dans la science des *farā'iḍ* mais on ne nous dit pas s'il accepta ou refusa (3). Selon M. 'Abd-al-Wahhāb, Ḫālid ibn Rabī'a aurait été de souche purement arabe sinon aristocratique. Il est vrai que la *nisba d'Ifrīqī* peut vouloir dire : arabe installé en Ifrīqiya, mais non moins vrai qu'elle s'attache le plus souvent à ce groupe social caractérisé des *Afāriq* dont un certain nombre se convertit à l'Islam et fut arabisé grâce aux liens de clientèle. Ḫalid en faisait sans doute partie ; son *walā'* devait toutefois remonter à ses ascendants sans quoi l'on ne comprendrait pas qu'il eût pu être si versé dans la langue arabe. Il entretenait, nous dit-on, une correspondance suivie avec le célèbre 'Abd-al-Ḥamīd ibn Yaḥiā et c'est à lui que revint la délicate tâche de rédiger les lettres d'allégeance à Marwān ibn Muḥammad au nom de 'Abd-ar-Raḥmān ibn Ḥabīb (4). Le cas d'al-Ḥufrī est plus douteux. Était-il arabe pur ou *mawlā* ? Probablement *mawlā* comme peut nous le faire supposer la mention de son métier de *ḫarrāz*. Mais au vrai, cela importe peu car un *mawlā* arabisé était intégré au secteur social arabo-musulman. *Mawālī* et Arabes purs auraient été ainsi sollicités, tout au long de la première moitié du second siècle, d'entrer dans les *dawāwīn* pour peu qu'ils fussent cultivés et ceci afin de soutenir l'arabisation de l'administration.

(1) *Ouvr. cit.* p. 11.

(2) Balāḏurī, *Futūḥ...*, p. 233 ; 'Abd al-Wahhāb, *Waraqāt*, pp. 151-6.

(3) Abū-l-'Arab, *Ṭabaqāt*, p. 90. Il refusa très probablement comme on peut l'inférer du contexte car il devint un « homme de religion » réputé. S'il avait servi dans les *dawāwīn*, la tradition biographique aurait retenu ce fait.

(4) Balāḏurī, *Futūḥ*, p. 233. M. 'Abd-al-Wahhāb affirme que Ḫālid porta le message émiral à Damas ainsi que des cadeaux dont il donne le détail et y rencontra son ami et ancien condisciple 'Abd-al-Ḥamīd le Scribe : *Waraqāt* pp. 152-3.

A l'arabisation du personnel fit pendant l'arabisation de l'instrument linguistique. Celle-ci faisait problème surtout pour le plus important des *dawāwīn*, celui du *Ḫarāǧ*, ainsi que pour la monnaie mais non pour les *Rasā'il* et le *ǧund* qui avaient employé l'arabe de toute origine. Or si l'on connaît les étapes de l'arabisation du bureau du *Ḫarāǧ* en Orient, plus exactement encore si l'on peut dater la révolution linguistique qui l'affecta (1), rien n'en transpire pour l'Ifrīqiya. Par contre, la numismatique nous permet de suivre de près les étapes de l'arabisation de la monnaie et d'éclairer par analogie ce qu'il en pouvait être pour le *dīwān al-ḫarāǧ*. Laissons-nous guider en ce domaine par l'étude magistrale de l'historien tunisien Ḥ. Ḥ. 'Abd-al-Wahhāb (2).

Selon cet auteur, quatre étapes essentielles peuvent être mises en évidence : une première où le latin est entièrement sauvegardé de même que certains sigles byzantins tels que l'effigie de l'Empereur et une partie de la croix, mais où s'introduit, toujours en latin, une profession de foi musulmane. Une deuxième où certains vestiges byzantins sont supprimés, une troisième où apparaît l'écriture arabe dans le centre mais avec conservation de l'écriture latine sur le pourtour (95 H.) et enfin, à partir de l'an 100/718, nous avons affaire à des dinars entièrement arabes (3).

Cet exposé, sans doute exact dans son ensemble, appelle cependant des réserves : comment expliquer en effet qu'il y eut des *fulūs* frappés en arabe dès l'an 80 H. (4) ? Est-ce que l'arabisation techniquement possible pour les pièces de cuivre, ne l'était pas pour les pièces d'or ? Ou bien s'agissait-il d'un problème d'ordre humain, les *fulūs* étant destinés au *Ǧund* et comme une monnaie intérieure à l'armée cependant que les dinars étaient employés à des échanges de plus large rayon d'action ?

(1) L'arabisation du *dīwān* eut lieu en 78 pour l'Irak, en 81 pour la Syrie et en 87 pour l'Égypte. Voir à ce sujet : Balāḏurī, *Futūḥ*, p. 196 ; Ǧahšayārī, *Wuzarā*, p. 38 ; Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ* I, 175 ; Nuwayrī, *Nihāyat al-Arab fī funūn al-Adab*. Le Caire 1931, VIII, 199 ; 'A. Dūrī, Art. *Dīwān* dans *E.I/2*.

(2) *Waraqāt*, pp. 400-6.

(3) Pour Walker, *Catalogue...*, p. 99, c'est en 102 H. qu'apparaît pour la première fois un dinar ifrīqiyen entièrement arabe.

(4) *Ibid.*, p. 60 et pl. X-XI.

Quoiqu'il en fût, il n'est que trop évident qu'une fois l'arabisation de la monnaie décidée autour de 75 H. par le gouvernement central et celle des *dawāwīn* autour de 80 H., l'application de cette mesure dans les provinces n'était plus qu'une affaire de possibilités techniques et de moyens humains et qu'au surplus, l'Ifrīqiya, conquise sur le tard, devait automatiquement accuser un certain retard. Il fallait que l'arabisation des éléments autochtones compétents et disposant d'une tradition s'achevât ou fût suffisamment avancée, que par ailleurs la formation technique des éléments arabes et leur acculturation fût menée à son terme. Assurément, islamisation et arabisation durent aller de pair comme il est manifeste que la mutation de l'administration ne pouvait que suivre les pulsations de celle du corps social lui-même. Dans les deux domaines, l'action d'un Ismā'īl ibn Abī Muhāğir fut sans conteste décisive et l'arabisation des bureaux dut être largement appliquée sous son égide. Mais, à notre sens, elle ne put achever son évolution avant 110 H., peut-être même plus tard et, au niveau subalterne comme au niveau provincial, c'est-à-dire dans les districts, elle progressa lentement. Au sujet de cette administration ifrīqiyenne, il est permis de se poser le problème de ses rapports avec le gouvernement califal puisqu'à tout prendre, elle n'était et ne pouvait être qu'une administration provinciale. Est-ce que chaque service entretenait des relations bilatérales avec le *dīwān* central correspondant et en recevait les ordres ou bien le tout était-il subordonné directement à l'*amīr* qui en rendait globalement compte à la capitale ? Au fond, ce problème est celui de toute structure coloniale quelle qu'elle soit mais dans notre cas précis il y a lieu de faire certaines distinctions.

Le *dīwān* du *Ğund* est un office à vocation essentiellement locale et, en conséquence, le *dīwān* du *Ğund* central ne pouvait s'immiscer dans sa marche. Celle-ci faisait partie des responsabilités du *Wālī* et sa manière de distribuer les soldes, de gérer les affaires de l'armée était un élément de sa politique générale livré à l'appréciation du calife. Le *dīwān al-Rasā'il*, espèce de chancellerie, s'adressait au *dīwān* correspondant, cela allait de soi, mais ce dernier ne jouait en l'occurrence qu'un rôle de courroie de transmission au calife. Le cas du *Dār-al-ḍarb*

est ambigu : institution locale, frappant monnaie dans les ateliers locaux, il lui est arrivé de s'effacer devant l'ingérence du *dār-al-ḍarb* central (épisode de Wāsiṭ).

Le *Barīd*, de par sa position spéciale d'organe de relation et d'information, était, on l'a vu, fortement lié aux services de la capitale de l'Empire. Quant au *Ḫarāǧ*, il ne semble pas avoir entretenu, à l'époque omayyade, de relations directes avec Damas. Le *wālī* en était donc globalement responsable. Autrement, on ne s'expliquerait pas qu'il ait pu, à certains moments, durcir à sa guise la fiscalité musulmane — ce fut le cas d'Ibn al-Ḥabḥāb — et encore moins que le gouvernement central ait senti, de temps en temps, la nécessité de lui infliger ses rigueurs.

Il se peut qu'intervinssent des changements à l'époque abbasside : ainsi, nous savons que sous le règne d'al-Rašīd apparut une spécialisation régionale du *dīwān (al-ḫarāǧ)*. Une section avait, en particulier, pour objet de compétence la Syrie, l'Égypte, l'Ifrīqiya et quelques autres provinces (1). S'agissait-il d'établir un plus grand contrôle sur les provinces ? Il est sûr qu'avec la la bureaucratisation de plus en plus affirmée sous les Abbassides, les méthodes administratives subirent des mutations et que très certainement s'en trouvèrent affectées les relations avec les provinces. Il est donc probable que sous le contrôle du wālī et avec son approbation, le dīwān al-ḫarāǧ d'Ifrīqiya ait envoyé plus ou moins régulièrement des comptes justificatifs à la capitale touchant aux recettes. Nous en arrivons au *bayt-al-māl* lequel, on l'a vu, était aux mains du gouverneur. En ce sens, on ne saurait accepter l'idée émise par M. Le Tourneau qu'il « n'était qu'une antenne du *bayt-al-māl* de Damas ou de Bagdad » (2). Il semble bien que les dépenses locales étaient laissées à la discrétion du *wālī* et l'on ne voit pas quels auraient pu être les rapports directs de *bayt-māl* à *bayt-māl* en dehors du simple transfert du résidu de l'impôt à la capitale et d'hypothétiques comptes justificatifs des dépenses qui, s'ils avaient eu lieu, auraient été inaugurés à l'époque abbasside et pas avant.

(1) *Ǧahšayārī, ouvr. cit.*, p. 287.

(2) Encyclop. Isl./2 *sub verbo Bayt-al-māl* (développement concernant l'Occident).

Ce tableau général de l'administration centrale ifriqīyenne nous donne l'image d'une organisation en tous points semblable à celle des autres provinces de l'Empire. Aussi complexe que les autres par la structure de ses organes constitutifs, elle l'est peut-être moins par la masse des éléments et des affaires qu'elle brasse. Influencée au départ et dans le détail par l'héritage byzantin, son trait essentiel demeure cependant l'obéissance à un archétype islamique universel.

II. — *L'administration provinciale.*

Bien qu'il n'y en ait que de très rares échos dans nos textes, il est certain que, comme en Orient, c'est la *kūra* ou district qui constitua la principale unité administrative provinciale. Ibn Ḫurradāḏbah nous parle ainsi de la *kūra* de Tunis (1), Ya'qūbī du *'amal* de Baġāya (2) et enfin Ibn al-'Iḏārī des *kuwar* de l'Ifrīqiya (3). Le problème de l'organisation provinciale du Maġrib et de l'Ifrīqiya n'en demeure pas moins extrêmement confus. Car si même l'on admet cette structuration en *kuwar*, ce qui semble raisonnablement admissible, qu'en va-t-il des grands regroupements régionaux dont on peut avoir l'intuition à la suite d'une lecture serrée des sources, qu'en est-il aussi des attributions des *'ummāl* et des *wulāt* et des rapports de la hiérarchie militaire régionale avec la hiérarchie administrative.

Georges Marçais a bien tenté de lancer quelques idées consécutivement à son examen du tableau géographique de Ya'qūbī. Mais, en toute rigueur historique, ce qui est valable du temps des Aġlabites ne l'est pas forcément du temps des *Wulāt*. Admettons, comme nous l'avons constamment fait au cours de cette étude, que ce qui est aġlabite peut être considéré comme un héritage de l'époque précédente, mais alors il s'agirait d'une identification avec la situation *à la fin* de la période des *Wulāt*. Or, très probablement, très certainement même à notre sens,

(1) *Kitāb al-Masālik wa-l-Mamālik* dans *Description du Maghreb et de l'Europe au IIIe/IXe siècle*, édit. Hadj-Sadok, biblio. arabe-française, Alger 1949, p. 16.
(2) *Buldān :* p. 102 de l'édit. anonyme de Naǧaf et p. 214 de la traduction Wiet.
(3) *Bayān :* p. 132.

celle-ci a dû évoluer dans le temps. Une étude historique statique fausserait donc la réalité.

G. Marçais suppose l'existence de deux régions administratives distinctes (1) ; l'une, orientale, correspondant à la Proconsulaire et la Byzacène, serait soumise à une administration civile et fiscale coiffée par des *'ummāl*, l'autre, occidentale, correspondant au Zāb (ancienne Numidie) serait une marche militaire commandée par des *wulāt*. Mais cet auteur est embarrassé visiblement par la mention de *'ummāl* dans cette même marche du Zāb, par exemple à Baġāyā et à Sétif.

On sait que parallèlement aux territoires militaires, l'administration byzantine partagea l'exarchat d'Afrique en six grandes circonscriptions civiles dirigées par des « *praesides* » : Proconsulaire, Byzacène, Tripolitaine, Numidie, Maurétanie Première et Maurétanie Seconde (2). Il est difficile de croire que cette structuration n'ait plus laissé aucune trace. On peut donc penser, avec de grandes probabilités, que ces divisions subsistèrent en gros, mais qu'elles furent elles-mêmes fragmentées en *kuwar* ou districts. Mais, à la différence de la byzantine, l'administration arabe s'appuya davantage sur l'unité moyenne de la *kūra* que sur le grand regroupement régional qui, lui, répondait à des desseins d'ordre militaire plutôt que fiscal ou d'administration générale, et, selon que l'une ou l'autre préoccupation prédominait, l'accent était mis sur la petite ou la grande division. Les circonstances ont donc leur mot à dire dans l'organisation provinciale. Le Zāb a de tout temps été une marche militaire (3), nous l'accordons volontiers à G. Marçais, mais il est indéniable qu'il s'individualisa comme entité militaire et subsidiairement comme entité administrative après l'instauration des troubles ḫāriǧites (4). De grands personnages y étaient désignés comme *'ummāl* — terme flexible pouvant s'appliquer à un véritable gouverneur ou à un simple et subalterne collecteur du fisc — tel al-Faḍl ibn Rawḥ.

(1) *La Berbérie au IX^e siècle d'après el-Ya'qūbī*, art. cit. *Rev. Afric.*, pp. 53-4.

(2) Ch. Diehl, *Afr. Byzant.* I, 110, et II, 492-3. Nous ne tenons pas compte de la Sardaigne.

(3) Nous possédons un poids de verre daté de 127 H. sur lequel était inscrit le nom d'un *wālī* de Mīla : *Ann. de l'Institut d'Ét. Orient. d'Alg.* III, 1937, p. 7.

(4) Voir *Stud. Islam.* XXVII p. 118.

Bien plus, à l'extrême fin de notre période, Ibrāhīm ibn al-Aġlab était dit « amīr du Zāb » et il semble bien que le calife al-Rašīd le nomma directement par-dessus la tête du gouverneur al-'Akkī (1) dont il était probablement toujours le subordonné, mais vis-à-vis duquel il se comportait en véritable collègue.

Au même moment, la Tripolitaine apparaissait comme le refuge de l'autorité kairouanaise constamment menacée, et il est significatif que lors de la sédition d'Ibn al-Ğārūd, le gouverneur de Tripoli ait cru devoir se poser en champion de l'autorité établie. Il est encore plus significatif que le révolté Ibn al-Ğārūd se soit adressé à lui pour qu'il assurât la présence à Kairouan du pouvoir légitime : « En 179, dit Ibn al-'Iḏārī, Ibn al-Ğārūd qui s'était emparé de l'autorité en Ifrīqiya, écrivit à Yahiā ibn Mūsā, lequel était à Tripoli : « Viens à Kairouan, j'ai l'intention de t'en remettre le gouvernement » (2). Ainsi donc, la Tripolitaine et le Zāb eurent leur mot à dire dans la solution du problème de la déliquescence de l'autorité politique à Kairouan, et il est certain que les deux provinces durent leur capacité d'intervention à leur rôle militaire.

Mais est-ce à dire que la fonction militaire recouvrit entièrement la fonction administrative et fiscale. Il semble que les gouverneurs de ces grands territoires aient joint à leur mission de surveillance militaire une autre de contrôle (3) sur les divers *'ummāl* des *kuwar*, lesquels étaient, en Ifrīqiya proprement dite, directement soumis à l'autorité du wālī de Kairouan.

(1) *Bayān*, p. 92.

(2) *Bayān*, p. 88.

(3) Il se peut que les gouverneurs des grands territoires se soient nommés *wulāt : Note sur un poids de verre*, art. cit. et *Buldān*, p. 102. Voir aussi Šammāḫī, *Siyar*, p. 181, qui nous dit que l'imām 'Abd al-Wahhāb désigna al-Samḥ ibn Abī al-Ḫaṭṭāb comme *wālī* de Tripoli, lequel eut à son tour des *'ummāl* sous ses ordres. Ce schéma nous semble véridique et appuie la thèse d'un grand gouvernement de Tripolitaine car 'Abd al-Wahhāb a dû suivre les pratiques antérieures. Il y a lieu cependant de se méfier de la terminologie institutionnelle des sources ḫāriğites. C'est ainsi que le même Šammāḫī parle de la *ḥawza* de Tripolitaine, concept tardif, ou bien encore du *ḫarāğ* sur les Aswāq (il s'agit du maqs), p. 146, et désigne Ibn al-Aš'aṯ du terme de *'āmil al-Ğund* alors qu'il était *amīr* et *wālī* général, p. 135. Mais imprécisions et projections ne doivent pas faire rejeter en bloc l'œuvre d'al-Šammāḫī. Souvent elle contient des indications anciennes et manifestement non inventées. Une saine critique doit pouvoir séparer le bon grain de l'ivraie, donc doser la crédibilité.

D'une façon générale, ici et là, le *'āmil* de la *kūra* était un délégué de la puissance publique en son entier, pouvant lever l'impôt, requérir la force publique ou même la commander (1). C'est ce qui se dégage nettement de l'ouvrage d'Ibn al-'Iḏārī dont la lecture nous dévoile, selon les circonstances, tel ou tel aspect du rôle du *'āmil* et nous donne l'image et la preuve d'un pouvoir polyvalent (2). Ainsi 'Umar ibn 'Abdillāh al-Murādī fut-il chargé par Ibn Al-Ḥabḥāb d'appliquer dans le Sūs-Proche une politique fiscale dure, mais c'est lui qui soutint le premier choc ḫāriǧite à la suite duquel il perdit la vie (3). De la même façon nous représente-t-on le *'āmil* d'une simple *kūra* comme Tabarka — il s'agit de Sulaymān ibn Ziyād — commandant la garnison locale et prenant les armes pour défendre la légitimité, acte éminemment politique (4). Ici se pose derechef le problème des rapports du militaire et du civil au niveau des *kuwar*. Quand nous voyons, à la fin de notre période, Tammām ibn Tamīm, *'āmil* de Tunis, prendre la tête d'une sédition du *Ǧund* (5) et le *wālī* al-Faḍl envoyer, lors de la révolte d'Ibn al-Ǧārūd un nouveau *'āmil* (6) avec une forte armée dont il avait le commandement et qui allait sous peu s'affronter avec l'armée des rebelles, nous nous demandons légitimement s'il ne s'agissait pas là de militaires purs qui auraient réussi, dans une phase ascendante du rôle de l'armée, à se glisser dans la fonction gouvernorale et à l'enrichir de leurs attributions propres. Il est vrai que le cas de Tunis, ville militaire de premier plan, est assez spécial et que son gouverneur ne saurait être qu'une espèce de gouverneur militaire. Mais

(1) Il est certain cependant qu'à l'origine la *kūra* était une circonscription fiscale. En Égypte, ce trait est manifeste, voir Grohmann : *Probleme der arabischen Papyrus forschung*, *Archiv Orientálni*, III, 2, août 1891, p. 389, qui parle de « zwei 'Amil des Finanzlandesdirektors », c'est-à-dire du *wālī al-ḫarāǧ* ou du *ṣāḥib al-ḫarāǧ*. Mais en Ifrīqiya, il n'y a jamais eu d'administration des finances autonome. Il dut y avoir toutefois des *'ummal* fiscaux spécifiques, collecteurs itinérants des impôts, soumis au *'āmil* de la *kūra*.

(2) En outre, Ibn Ḫaldūn, *Berbères* I, 237, nous dit qu'Ibn al-Ḥabḥāb désigna Ismā'īl son fils pour « gouverner le Sūs et les régions qui s'étendent au-delà de cette province ».

(3) *Bayān*, p. 52.

(4) *Ibid.*, p. 68.

(5) *Ibid.*, p. 89.

(6) En la personne de 'Abdallāh ibn Muḥammad : *ibid.*, p. 87.

l'impression persiste d'une tendance générale des militaires, à la fin de notre époque, à endosser des responsabilités gouvernorales, que ce fût à l'échelon du grand territoire — ce qui allait de soi — ou à celui de la *kūra*. Cela ne signifie pas nécessairement ni automatiquement qu'il y eût absorption réciproque par la fonction gouvernorale d'attributions militaires importantes et par l'armée de la fonction gouvernorale ; à l'époque aġlabite encore, nous voyons dans une même circonscription une ville-résidence du *'āmil* et une ville garnisaire siège du commandement régional (1). Il demeure que, sous le poids des circonstances, la même évolution qui se produisit jadis sous Byzance et qui fit que les *ducs* réussirent à déposséder les *praesides* de la majeure partie de leurs attributions (2) se remarque ici et fait éclater l'incontestable prééminence du militaire sur le civil dans l'organisation des pouvoirs provinciaux.

Tableau des circonscriptions administratives sous les Wulāt

1 — *Région d'Ifrīqiya* (3) (Proconsulaire+Byzacène) Centre : *Kairouan*

Kuwar ou districts	*Chefs-lieux*
Tunis	Tunis
Ǧazīrat Šarīk	Nūba (4)
Béja	Béja
Ṣaṭfūra	Ṣaṭfūra
Tabarka	Tabarka
Kairouan	Kairouan ?
Qammūda	Maḏkūra (5)

(1) Ya'qūbī : *Buldān*, trad. Wiet, p. 214.

(2) Ch. Diehl, *ouvr. cit.* II, p. 498.

(3) On remarquera le réseau serré des *kuar* d'Ifrīqiya et généralement l'identité entre circonscription civile et circonscription militaire. Voir le tableau de l'implantation militaire, p. 43 et les références qui lui sont jointes.

(4) Et non Nuwātiya comme a lu G. Wiet, *Buldān*, p. 210. Consulter R. Brunschvig, *A propos d'un toponyme tunisien du moyen-âge : Nūba-Nūbiya*, *Revue Tunisienne*, 1935, pp. 149-155.

(5) *Buldān*, p. 101 ; Ibn Rustah, *Kitāb al-A'lāq*, *B.G.A.* VII, 349 ; 'Abd al-Wahhāb. *Steppes tunisiennes*, *Cahiers de Tunisie*, art. cit., p. 10. Un doute doit

Kuwar ou Districts	*Chefs-lieux*
Qasṭīliya	Tozeur
Gafsa	Gafsa
Gabès	Gabès (1)
Nafzāwa	Bišrī

2 — *Tripolitaine.* Centre : *Tripoli.*

Tripoli	Tripoli
Labda	Labda (2)
Surt	Surt (3)
Fezzan	Germa
Zwīla	Zwīla

3 — *Zāb.* Centre : *Ṭubna* (4)

Mīla	*id.*
Baġāiya	*id.*
Sétif	*id.*
Niqāwus	*id.*
Maqqara	*id.*
Billizma	*id.*

4 — *Sūs proche* (5). Centre : *Tanger*

5 — *Sūs extrême.* Centre : *Ṭarqala* (6).

cependant subsister au sujet de Maḏkūra car le *Kitāb al-Buldān* semble dubitatif : « et la ville où résident les *'ummāl maintenant* est Maḏkūra » comme s'il fut un temps où ce n'était pas le cas. Or le *Bayān*, p. 97, mentionne Kasserine comme la résidence du *'āmil* sous Ziyādat-Allah Ier, donc à une époque bien antérieure.

(1) Les indications multiples du *Bayān* sont corroborées par celles de Šammāḫī, *Siyar*, p. 128.

(2) *Buldān*, p. 98.

(3) *Ibid.*, p. 99, parle du *'amal* de Surt. Šammāḫī, *Siyar*, p. 143, nous dit que 'Umar ibn Yamuknun était *'āmil* de Abū-l-Ḫaṭṭāb pour Surt.

(4) *Buldān*, p. 102, « la ville principale du Zāb est Ṭubna et c'est là que résident les *wulāt* ». D'une façon générale pour le Zāb, voir cet ouvrage aux pp. 102-3 et 214-5 dans la traduction Wiet.

(5) *Bayān*, p. 52. Pour le Sūs proche et extrême, il est évident qu'ils sont considérés dans la période où ils faisaient partie de la *grande wilāya.*

(6) Ibn al-Faqīh al-Hamaḏānī, *Muḫtaṣar kitāb al-buldān*, *B.G.A.* (V), Leyde 1302, p. 81 « La Ville (centrale) du Sūs al-Aqṣā s'appelle Ṭarqala » ; Yāqūt, *Mu'gam*, IV, p. 32 : « elle est la citadelle (Qaṣaba) du Sūs al-Aqṣā. »

L'ORGANISATION JUDICIAIRE

M. Hopkins a déjà traité de certains aspects de l'organisation judiciaire ifrīqiyenne sous les *Wulāt* (1). Nous nous proposons ici de le compléter en même temps que nous apporterons certaines précisions.

Depuis plus d'un demi-siècle, l'orientalisme vit, pour ce qui est de l'étude de la justice islamique primitive, sur un certain nombre d'idées qui, pour être probablement conformes à la réalité, n'en sont pas moins insuffisamment étayées (2). Sa conception du *Qaḍā'* primitif et de son évolution demeure diamétralement opposée à la conception de la Tradition musulmane, ce qui serait parfaitement acceptable si elle pouvait se baser sur des monographies détaillées ayant pour objet l'exercice de la justice primitive dans les provinces. Or, en dehors de l'Égypte (3), ce travail préliminaire n'a pas été fait. La théorisation en ce domaine, même plausible, ne saurait être qu'un effort prématuré.

Admettons donc, jusqu'à nouvel ordre, que le cadi n'était, durant tout le premier siècle, qu'une espèce de secrétaire gouvernoral délégué à l'application de la justice (4). A l'époque abbasside, la fonction cadiale dans les provinces se serait libérée du contrôle du *wālī* et, en particulier, son titulaire aurait été nommé directement par le calife en même temps que, pourvu d'une délégation permanente des pouvoirs publics, il aurait acquis une large autonomie au IIe siècle (5). Cette autonomie se marquait d'autant plus dans les faits que le cadi était tributaire d'un droit positif élaboré en dehors des sphères gouvernementales. Qu'en était-il de l'Ifrīqiya ? Sur un point au moins,

(1) *Ouvr. cit.*, pp. 112-127.

(2) Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Halle 1890, II, pp. 39-40 ; Tyan, *Hist. de l'Organisation judiciaire*, ouvr. cit., II, pp. 3 à 19 ; et tout récemment, Joseph Schacht, *an Introduction to Islamic Law*, Londres 1964, pp. 23-27 et 49-56, qui donne une bibliographie détaillée.

(3) Travaux de Bergsträsser et de Schimmel notamment mais pour des périodes plus basses.

(4) J. Schacht, *ibid*, pp. 24-25.

(5) *Ibid.*, p. 50.

l'examen de nos sources ne nous permet pas d'être en accord avec cette vision des choses. On ne peut en inférer en effet que les Cadis étaient nommés sous les Omayyades par les *Wulāt* et sous les Abbassides par les Califes. Ici, on voit des gouverneurs procéder à des nominations et à des révocations et là des Califes nommer directement des Cadis d'Ifrīqiya. La question est donc loin d'obéir à un schéma simple et unique et l'idée d'une solution de continuité entre les deux périodes mériterait d'être tempérée.

Le premier Cadi, Abū-l-Ğahm 'Abd-ar-Raḥmān ibn Rāfi' al-Tannūḫī, fut désigné par Mūsā ibn Nuṣayr (1) ; par contre, ce ne fut pas Ismā'īl ibn Abī Muhāğir mais 'Umar ibn 'Abd-al-'Azīz qui procéda à la nomination de 'Abdallāh ibn al-Muġīra ibn Abī Burdah (2). De la même façon, 'Abd-ar-Raḥmān ibn Ziyād fut nommé la première fois par Marwān II et la seconde par al-Manṣūr (3). A l'époque abbasside, on voit le gouverneur Yazīd ibn Ḥātim destituer au moins deux Cadis : 'Abd-ar-Raḥmān ibn Ziyād (4) et Yazīd ibn Ṭufayl (5) et désigner Māti' al-Ru 'aynī (6). Le célèbre Ibn Farrūḫ semble, de même, avoir dû son *qaḍā'* éphémère à Rawḥ ibn Ḥātim (7) ainsi que son successeur Ibn Ġānim.

Ainsi donc, deux Califes omayyades (8) interviennent pour désigner des Cadis alors qu'à l'inverse, les *Wulāt* abbassides ne se font pas faute de nommer et révoquer à leur guise ces hauts magistrats. On peut certes objecter à cela que le cas de l'Ifrīqiya ne saurait être représentatif de tout l'Islam et qu'en particulier les *wulāt* muhallabites avaient une marge exceptionnelle d'autonomie, que les sources, souvent tardives, doivent être maniées avec précaution et leurs renseignements accueillis avec la plus grande circonspection. Pourtant, on voit mal la tradition

(1) Mālikī, *Riyāḍ*, p. 72.
(2) *Ibid.*, p. 82.
(3) *Ibid.*, p. 102.
(4) *Ibid.*, p. 102.
(5) *Ibid.*, p. 111 ; Abū-l-'Arab, p. 34.
(6) *Riyāḍ*, p. 101.
(7) *Ṭabaqāt*, p. 35 ; *Riyāḍ*, p. 118.
(8) Et même trois si on compte la nomination d'un Cadi du Ğund par Hišām ibn 'Abd-al-Malik, *Riyāḍ*, p. 75.

maghrébine recueillie par Abū-l-'Arab (1) inventer sans raison apparente des spécifications de cette sorte. Si véritablement elle eût voulu prouver quelque chose, c'eût été en imputant aux Califes ici et là la majorité des nominations, ce qui eût rehaussé le prestige de la fonction cadiale et créé des précédents. Et nous savons effectivement que l'opinion publique accordait beaucoup d'importance à de pareilles faveurs. Un texte des *Ṭabaqāt* (2) nous apprend qu'une controverse s'était élevée à Kairouan au sujet du mode de nomination d'Ibn Ġānim, califal pour certains, wilayal pour d'autres. Les amis de l'intéressé préféraient naturellement qu'il dût cette faveur au Calife lui-même, mais le nouveau cadi les dément et reconnut avoir été l'objet d'une désignation wilayale. Quand on connaît l'atmosphère d'hostilité vis-à-vis des *Wulāt* et des gouvernants locaux d'une façon générale dans laquelle baigne la littérature hagiographique ifrīqiyenne on ne manquera pas d'être étonné d'une pareille affirmation.

Les partages d'attributions à cette époque ne sont donc pas encore bien nets, et déjà, du temps de Mālik, son entourage s'interrogeait sur la validité des jugements prononcés par le *wālī* de Fusṭāṭ et si, en droit, ils avaient la même force exécutoire que les sentences du Cadi (3). A n'en pas douter, le *wālī* d'Ifrīqiya continuait à exercer sporadiquement la justice. Mais là aussi, les séparations sont confuses et l'on ne sait pas exactement ce que détenait le *wālī* en personne et ce que détenaient la *šurṭa* et le tribunal du cadi. Il semble, et nous l'avons déjà marqué, que le gouverneur retenait les affaires politiques et les graves affaires de sang, qu'au cadi était impartie la justice civile, et, pour autant que les *ḥudūd* avaient une application, la juridiction des *ḥudūd*. Nous sommes ici dans une phase de transition où les linéaments de ce que sera la justice aġlabite ne sont qu'ébauchés. Il n'y a par exepmple aucune mention pour notre époque de la juridiction des marchés *(ṣāḥib al-sūq* et *muḥtasib)*, non plus que de l'exercice de la justice des *Maẓālim*. L'une et l'autre

(1) Et qui est aussi celle du *Riyāḍ*.

(2) Abū-l-'Arab, pp. 43-4 ; *Riyāḍ*, pp. 147-8 ; Nubāhī, *Tārīḫ*.., p. 25, prétend qu'il dut sa nomination à Hārūn al-Rašīd.

(3) *Mudawwana*, XII, p. 146.

ont sans doute existé à partir de la période muhallabite en dépit de ce que disent les sources sur l'inauguration par Suḥnūn de la *ḥisba*. Car Suḥnūn n'a probablement pas fait plus que donner à cette institution une nouvelle vigueur et la soumettre, du moins à Kairouan, au contrôle du Cadi (1). On sait qu'il disposa d'un *ṣāḥib al-Maẓālim* (2) et qu'il manifesta à plusieurs reprises son ambition de s'annexer une partie du domaine de la justice extraordinaire sous le couvert d'une extension considérable de son champ de compétence ordinaire (3). Mais reste à savoir si tout cela n'était pas dû à son prestige exceptionnel et si, à l'origine et dès l'époque des *wulāt* abbassides, la *ḥisba* et les *maẓālim* n'existèrent pas en Ifrīqiya sous le contrôle et l'autorité du *wālī*. Nous en sommes persuadé pour notre part.

Le titre exact du Cadi de Kairouan était celui de « *Qāḍī Ifrīqiya* ». Il importe de remarquer que le titre de *Qāḍī al-Ǧamā'a* (Cadi de la Communauté) n'avait pas encore cours en Occident musulman (4). Différents cadis provinciaux siégeaient en plus dans les chefs-lieux de *kuwar :* nommés, à ce qu'il semble, par les *'ummāl* locaux (5), ils étaient astreints au contrôle du Cadi principal dont ils devaient exécuter les ordres et les jugements (6).

Les sources nous livrent quelques indications éparses sur l'exercice de la justice cadiale à Kairouan. Le Cadi rendait la justice dans la mosquée-cathédrale (7) mais il lui arrivait de siéger dans sa maison, usage contre-indiqué par le *fiqh* (8). Il disposait d'un sceau personnel (9), d'un *dīwān* ou registre (10), de *a'wān* et de secrétaires (11). Ce magistrat était-il rétribué par

(1) *Riyāḍ*, p. 279.
(2) *Ṭabaqāt*, p. 1.
(3) *Riyāḍ*, pp. 276 et 281-2.
(4) Nubāhī, *Tārīḫ*..., p. 21 : « C'est un titre récent, dit-il, n'existant pas dans le passé. »
(5) C'est sûr pour l'époque aġlabite, Vonderheyden, *Berbérie*..., p. 228. A des périodes plus basses, on voit les Cadis d'Ifrīqiya nommer les Cadis régionaux, mais il arrivait aussi que l'émir intervînt dans les désignations, Hopkins, *ouvr. cit.*, p. 124.
(6) *Mudawwana*, XII, p. 146.
(7) Abū-l-'Arab, p. 33 ; Mālikī, p. 111.
(8) *Mudawwana*, XII, p. 144.
(9) Mālikī, p. 100.
(10) Abū-l-'Arab, p. 34.
(11) *Mudawwana*, XII, p. 146.

l'administration ? Il ne le paraît pas, encore qu'il dût recevoir des dons de la part du *wālī* et quelquefois même des cadeaux de ses justiciables (1). Il est difficile d'apprécier le degré d'autonomie du cadi par rapport à l'appareil administratif. Cela dépendait beaucoup de la personnalité du titulaire, mais de toute manière, haut fonctionnaire d'autorité, nommé par le pouvoir, le Cadi était lié, qu'il le voulût ou non, au régime en place. Pourtant, il était plus que cela et pouvait apparaître, dans les moments de crise ou de vacance du pouvoir, comme le chef de la communauté islamique.

S'il était arrivé que le *wālī* lui délégât ses pouvoirs, il pouvait se trouver aussi que, dans les épisodes de trouble et de désarroi, le cadi imposât de lui-même son autorité et qu'il prît le parti, comme le fit Abū Kurayb en 139-140 (2), de défendre la Cité et de diriger le combat de ses fils. L'existence d'une telle tradition gouvernementale et militaire dans le *Qaḍā'* ifrīqiyen, due elle-même en partie à la conscience aiguë chez ces hommes d'un magistère moral dont ils seraient investis, explique le rôle joué plus tard par un Asad ibn al-Furāt. Les cadis étaient en effet nécessairement des savants, dépositaires et exécutants de la Loi divine. On conçoit aisément dans ces conditions qu'ils pussent être influencés par les courants ascétiques et de piété qui travaillaient la sensibilité religieuse de leur temps, et qu'il y eût, en Ifrīqiya comme en Orient, un mouvement de fuite du *Qaḍā'*. Ibn Farrūḫ représenta admirablement cette attitude islamique à notre époque (3). Dans le détail des scènes mis en jeu par les hagiographes à ce sujet, il y a indubitablement des matériaux postérieurs qui furent projetés en arrière, mais le fait lui-même ne nous semble pas devoir être contesté.

Rien ne nous a été conservé de la jurisprudence cadiale ifrīqiyenne de l'époque omayyade. Sous les Abbassides, on sait que les Cadis de l'Islam en général se montrèrent tributaires des solutions d'école et que le *fiqh* régna en maître. Comme il n'y eut

(1) Mālikī, p. 100, spécifie que 'Abd-ar-Raḥmān ibn Ziyād n'en acceptait pas pour sa part.

(2) Il combattit le ḫāriǧite 'Āṣim ibn Ǧamīl et trouva la mort aux portes de Kairouan, Mālikī, pp. 107-110.

(3) Abū-l-'Arab, p. 35 ; Mālikī, p. 118 ; Hopkins, pp. 115-116.

pas en Ifrīqiya de doctrine propre, même à l'état d'ébauche, *fuqahā'* et cadis s'attachèrent à enregistrer et à appliquer les solutions orientales, en particulier celles de Mālik et de Sufyān al-Ṭawrī. Ibn Ġānim faisait l'envoi des affaires délicates qui lui étaient soumises à Mālik qui lui répondait par l'intermédiaire d'Ibn Kināna (1). Le Maġrib se révélait ainsi, sur le plan de la science juridique, entièrement à la dévotion de l'Orient (2). Mais c'était aussi le cas de l'Égypte et de toutes les provinces excentriques.

Aucun texte ne nous livre la liste des Cadis d'Ifrīqiya, mais il est possible de la reconstituer assez exactement en procédant à des recoupements dans les ouvrages biographiques maghrébins. M. Hopkins a cité quelques noms. Nous allons tenter ici d'établir la série la plus complète possible des titulaires de cette haute magistrature juridico-religieuse.

Liste des Cadis d'Ifrīqiya

— Abū-l-Ğahm 'Abd-ar-Raḥmān ibn Rāfi' al-Tannūḫī (3), nommé en 84, mort en 113.

— 'Abdallāh ibn al-Muġīra ibn Abī Burda, 100-123 (4)

— 'Abd-ar-Raḥmān ibn 'Uqba al-Ğifārī 123-129 (5)

— 'Abd-ar-Raḥmān ibn Ziyād 129-132 (6)

— Abū Kurayb 132-139 (7)

(1) Nubāhī, *Tārīḫ...*, p. 25.

(2) Les ouvrages maghrébins de *Ṭabaqāt* le révèlent nettement, par exemple : Abū-l-'Arab, pp. 34-37 et Mālikī, p. 115. Quant à Wakī' ibn Ḫalaf, il ne souffle mot de l'Ifriqiya dans ses *aḫbār al-Quḍāt*, Le Caire 1950, ce qui prouve sa faible participation à l'élaboration de la jurisprudence cadiale. C'est le siècle aġlabite qui verra l'Ifrīqiya jouer un rôle actif de transmission des doctrines orientales.

(3) Mālikī, p. 72, affirme qu'il a été désigné en 80 H. par Mūsā ibn Nuṣayr et M. Hopkins le suit dans sa datation : *Medieval...*, p. 116. Or, nous n'admettons pas l'avènement de Mūsā avant 84 H. Ou bien donc Abū-l-Ğahm n'a pas été désigné par ce dernier, mais par Ḥassān, ou bien la date de 80 H. est erronée. Nous optons pour la seconde solution.

(4) *Ibid.*, p. 81. Il ne fut remplacé qu'à l'arrivée de Kulṯūm ibn 'Iyād, donc en 123 H.

(5) Mālikī, p. 82.

(6) *Ibid.*, pp. 101-2.

(7) *Ibid.*, pp. 101, 107, et 110.

— 'Abd-ar-Raḥmān ibn Ziyād (la 2e fois)	144-155 (1)
— Māti' ibn 'Abd-ar-Raḥmān al-Ru'aynī	155- ? (2)
— Yazīd ibn Ṭufayl	? -171 (3)
— Ibn Farrūḫ	171-171 (4)
— 'Abdallāh ibn Ġānim	171-190 (5)

Cadi du Ǧund

— Abū Sa'īd Ġa'ṯal ibn Hā'ān	105-115 (6)

Conclusion

La conquête arabe a été le fait initial et moteur de la mutation de l'Ifrīqiya d'un certain destin historique à un autre destin historique. Mais c'est la période dite des *Wulāt* qui actualisa et inscrivit dans le concret cette profonde transformation. C'est dire l'intérêt de toute recherche qui pourra lui être consacrée. L'étude des institutions s'avère en outre primordiale dans la mesure où l'organisation arabo-islamique se posa d'entrée de jeu comme une organisation étatique.

Si actuellement la tendance des chercheurs va dans la voie de l'affirmation de la permanence des structures antérieures à l'Islam, c'est parce que pendant trop longtemps on l'a méconnue.

(1) Mālikī, p. 102 ; Abū-l-'Arab, p. 32.

(2) Mālikī, p. 101 ; Ḫušanī, édit. Ben Cheneb, Alger 1914, p. 234.

(3) Abū-l-'Arab, p. 33 ; Mālikī, pp. 101 et 111.

(4) Abū-l-'Arab, p. 35 ; Ḫušānī, p. 235 ; Mālikī, pp. 114 et 118 ; Nubāhī, *Tārīḫ*, p. 25.

(5) Abū-l-'Arab, p. 43 ; Ḫušānī, p. 235, qui, exact pour la date de 171, se trompe dans l'ordre de succession des cadis ; Mālikī, p. 147, qui précise que sa nomination se fit en Raǧab 171 ; Nubāhī, p. 25, qui spécifie bien qu'il est mort cadi, mais donne la date inexacte de 179.

(6) Nommé par Ḫišām ibn 'Abd-al-Malik, *Riyāḍ*..., p. 75. La date de 115 qui est celle de sa mort est donnée par les *Ma'ālim* I, 154. Il s'appellerait Ǧu'ayl ce qui semble plus plausible, le nom de Ġa'ṯal nous paraissant procéder d'une erreur de copiste.

A part ces neuf cadis, les *Ma'ālim* citent le nom d'un dixième, Abū 'Alqama, mawlā d'Ibn 'Abbās, I, 163. Nous ne pouvons que rejeter cette information isolée et non encadrée temporellement. Un mawlā aurait en outre pu difficilement accéder à la magistrature cadiale au 1er siècle.

Nous avons montré ici — du moins nous l'espérons — la prééminence écrasante du facteur arabe sur le facteur byzantin hérité, quitte à admettre ensuite que les institutions arabes élaborées en Orient et transplantées ici avaient subi l'influence plus ou moins grande des institutions préexistantes. Mais si le schéma arabe fut plaqué sur l'Ifrīqiya conquise, le fonctionnement de l'administration ne put se faire harmonieusement qu'en s'appuyant sur des éléments et des structures byzantins : établissements garnisaires, structuration administrative en régions, personnel, techniques monétaires et fiscales, emploi du latin. Cet héritage ne représente qu'un facteur subsidiaire et en quelque sorte l'inertie de la base.

Plus significative de l'originalité ifrīqiyenne nous semble la situation d'éloignement et comme périphérique de la province. Situation qui explique bien des traits et tout d'abord le fait que le *Wālī* détenait une responsabilité sans partage dans les domaines politique, militaire et fiscal.

C'est dans cette phase d'implantation et d'acclimatation des institutions arabes que peuvent être observées les prémisses de la future autonomie ifrīqiyenne. Nous avons vu aussi l'Ifrīqiya — avec son noyau tunisien et ses deux ailes : la Tripolitaine et le Zāb — se poser comme le cœur du domaine wilāyal au Maġrib. D'expression géographique, elle devint une entité politique et la base de futures formations étatiques. C'est sans doute au fait qu'elle était mieux tenue en mains par l'administration kairouanaise et qu'elle était la terre du pouvoir par excellence, qu'elle dut son originalité et son aptitude à porter la succession multiple des cadres politiques (1).

Hicham DJAÏT
(Tunis)

(1) Nous tenons à dire ici notre reconnaissance à tous ceux qui nous ont aidé pour la réalisation de ce travail et, en particulier à MM. Ḥasan Ḥusnī 'Abd-al-Wahhāb, membre de l'Académie Arabe du Caire, Robert Brunschvig et Claude Cahen, professeurs à l'Université de Paris, qui nous ont prodigué leurs conseils et leurs suggestions.

P. S. Nous avons dit ci-dessus, qu'« aucune mention de l'existence de *'urafā'* en Ifrīqiya ne se rencontre explicitement dans les textes... » mais nous avons néanmoins postulé leur présence. Or, le *Tārīḫ* d'Ibn al-Raqīq, dont nous n'avons pu disposer

que tout récemment, les mentionne nommément, fol. 23 : à la veille de la bataille d'al-Aṣnām, Ḥanẓala distribua des armes à ses soldats et se fit confirmer par un *'arīf* le nom d'un combattant. La même scène se retrouve sous la plume d'Ibn al-'Iḏārī, mais, résumée, elle laisse choir la mention si précieuse du *'arīf: Bayān*, p. 58.

Nous avons abordé aussi le délicat problème des connexions possibles entre l'organisation des *thèmes* et celle du *Ǧund* syrien. Selon toute probabilité, les *thèmes* furent institués par Héraclius « dans les années terribles (613-619) où l'invasion slavo-avare se déversait sur la péninsule balkanique et l'invasion perse sur les provinces orientales de l'empire », Ostrogorsky, *Histoire de l'État byzantin*, trad. française, Paris 1956, p. 124. Ils le furent en Asie Mineure ou plutôt dans « la portion de l'Asie Mineure qui avait échappé à l'ennemi », *ibid.*, p. 125. Voir aussi, Ch. Diehl, *L'origine du régime des thèmes dans l'empire byzantin*, in *Études byzantines* 1905, pp. 276-292, et Stein, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Reiches, vornehmlich unter den Kaisern Justinus II und Tiberius Constantinus*, Stuttgart, 1919, pp. 130 et suiv., et plus récemment, Baynes, *The Emperor Heraclius and the Military theme System*, *Engl. Hist. Rev.*, 67 (1952), pp. 380 et suiv.

Que l'on veuille rattacher les origines de l'institution, à son stade premier, à des influences persanes, touraniennes ou plus vraisemblablement à l'effet d'une évolution interne, une chose nous semble certaine : pas d'influence de la conquête arabe sur l'organisation *primitive* des *thèmes* puisque celle-ci lui préexiste. Par contre, et en dépit des remarques d'Ostrogorsky, p. 126, il se peut qu'entre 628-30 et 636, il y eût introduction du système en Syrie qui fut dès lors copié et réaménagé par les Arabes. Dans le cas contraire, rien n'aurait interdit à Mu'āwiya, gouverneur de Syrie, de s'inspirer de l'organisation des marches voisines d'Asie Mineure. La similitude est en effet trop forte entre les deux institutions, des *thèmes* et du *Ǧund*, l'originalité de la dernière trop patente au sein de l'organisation militaire arabe en général pour qu'il n'y ait pas eu une quelconque influence dans le sens Byzance-empire arabe. Qu'il y eût plus tard, par contre, réorganisation du système byzantin devant les menaces arabes en Arménie et en Asie Mineure et peut-être même imitation du système arabe rénové du *Ǧund*, la chose nous paraît plausible. Mais il faut faire, au préalable, les distinctions nécessaires entre deux moments différents.

VOLTAIRE ET L'ISLÂM

I

Remarques préliminaires

Sous le titre « Voltaire et l'Islâm », peuvent être étudiées deux questions très différentes :

a) Quelle a été l'influence exercée par Voltaire sur les Musulmans ?

Il est certain qu'il y a là un objet de recherches intéressant(1), mais ce n'est pas notre sujet.

b) Que savait Voltaire de l'Islâm et comment a-t-il réagi devant cette religion non-chrétienne ? Voilà ce dont nous traiterons.

La bibliographie du sujet semble presque inexistante, comme me l'a fait savoir le Pr. Vernière en me fournissant les plus utiles indications à cet égard. Je lui en exprime ici ma gratitude. Mon principal guide a été en réalité sa propre étude, « Montesquieu et l'Islâm » (*Actes du Congrès Montesquieu*, Bordeaux 1955, publiés en 1956).

Pour ce qui est des écrits de Voltaire qui ont donc été ma source presque unique de documentation, j'ai utilisé l'édition de ses *Œuvres Complètes* (Paris 1867 et années suivantes par

(1) Voir par exemple, Mac Farlane, *Turkey and its destiny*, 1850 (II, p. 235 et s., p. 295), cité par S. Mardin, *The genesis of Young Ottoman thought*, Princeton, 1962. Cf. B. Lewis, *The emergence of modern Turkey*, p. 396.

E. de la Bédollière et [plus tard seul :] Georges Avenel, en huit grands volumes, y compris la « Correspondance »). Je la citerai avec l'indication de l'œuvre, que suit celle du tome et de la page.

On peut trouver un peu partout chez Voltaire des références aux questions islamiques entendues au sens large, mais, pour ce qui concerne le Prophète et son œuvre, ainsi que les institutions musulmanes, il en est question principalement au *Dictionnaire Philosophique* (Ici : *D. Ph;* tome I) et à l'*Essai sur les Mœurs* (ici *Essai*, tome II).

La fameuse tragédie de *Mahomet* (1742) ne nous fournira pas grand-chose, car elle n'a guère sa place que dans l'histoire littéraire de l'Europe (1). Elle contient un bon quatrième acte. D'autre part, le pape Benoît XIV, dédicataire, fit briller à cette occasion, et à l'instar de l'auteur, sa connaissance de Virgile (III, p. 337, 338). Si on veut, elle a aussi sa place dans l'histoire de la propagande des « philosophes ». Tout cela n'intéresse pas plus l'islamologie que l'absurde *Jeanne d'Arc*, de Schiller, l'histoire de France. Il ne s'y trouve à peu près rien à y glaner pour nous. L'auteur y parle du Prophète de façon inadmissible et il s'en est rendu compte (2).

Il y a encore moins à tirer de trois autres tragédies, qui, à première vue, auraient pu avoir quelque rapports avec l'Islâm (3).

(1) Voir dans le *Mémorial H. Basset*, 1928, un article de P. Martino sur cette pièce. J'ajoute que Napoléon la jugeait assez bien, aux dires de Las Cases (*Mémorial*, 22-25 avril 1816). Voltaire « prostituait le grand caractère de Mahomet par les intrigues les plus basses. Il faisait agir un grand homme qui avait changé la face du monde, comme le plus vil scélérat, digne au plus du gibet ».

(2) « Les Mahométans ne me pardonneront pas ce que j'ai dit de Mahomet » (Lettre au Comte de Choiseul, 18-11-1760 ; VIII, p. 51), et il avait écrit à sa nièce, M^me^ Denis (29-X-1751 ; VII, p. 747) : « J'ai fait assurément Mahomet un peu plus méchant qu'il n'était ». Tout autre son dans une lettre à Frédéric II : « Quiconque fait la guerre à son pays et ose la faire au nom de Dieu, n'est-il pas capable de tout ? » (Snouck-Hurgronje, « Une nouvelle biographie de Moh'ammed », *R.H.R.*, T. 30, 1894, reproduit dans ses *Œuvres choisies. Selected Works* par Bousquet et Schacht, p. 113). On notera l'évolution !

(3) Ce sont : a) *Zaïre* (1732), où la scène est au sérail de Jérusalem ; j'ai déjà relevé jadis qu'à l'occasion d'un mariage religieux (III, sc. 6), « Les parfums de l'encens remplissent la mosquée » ; b) *Zulime* (1740), dont l'action en terre d'Islâm, se passe dans « la province de Tremiz, sur le bord de la mer d'Afrique ». Enfin ;

Dans d'autres cas également, celui-ci est un prétexte (1).

Les sources de Voltaire sont les ouvrages du temps, tels que ceux du Comte de Boulainvilliers, qu'il apprécie peu ; de même, il critique Gagnier (2) ; la traduction du Coran en anglais par Sale avec introduction (3), beaucoup utilisée par lui ; « le sage Reland qui nous a donné des idées nettes de la croyance musulmane », jugement très exact, Reland étant encore lisible aujourd'hui, etc...

Il faut citer encore les récits de voyages et ce qu'il a pu apprendre de ses conversations avec ceux qu'il a connus au cours de sa vie. Je n'ai pas de renseignements sur ce point (4).

En tout cas pour l'époque, et pour un non-spécialiste, il a su beaucoup de choses. Mais comment a-t-il utilisé ses connaissances ?

On sait que notre auteur a laissé une œuvre immense, mais qui est trop rarement celle d'un auteur scientifique. Il possédait les connaissances les plus étendues, mais il ne les a pas utilisées, le plus souvent, dans l'intention d'écrire une œuvre d'érudition pure, ou un ouvrage strictement objectif. C'est en général, un polémiste des plus cultivés qui s'adresse à nous. Or, sans parler de thèses fondamentalement inexactes (5), il a commis beaucoup d'erreurs de détail, et il en est de même ici (6).

c) *Tancrède*, où la scène est à Syracuse, quand la Sicile est encore aux mains des Musulmans, dont il est souvent question (Voir I, sc. I ; II, sc. I ; etc...). A l'acte III, sc. 4, le Croissant est tenu pour le signe distinctif de l'Islâm à l'époque.

(1) Par exemple, Voltaire a écrit un conte en vers (si on peut appeler ça des vers), *Azolan, ou le Bénéficier* (VI, p. 589 et s.). Il y est question du Prophète et des Lieux Saints. Ce texte est totalement dépourvu d'intérêt pour nous et d'ailleurs du point de vue littéraire aussi.

De même (VI, p. 345), pour *De l'horrible danger de la lecture*, par un soi-disant « Mouphti Youssof Cheribi ». Etc.

(2) Voir sur cet auteur et les suivants Snouck-Hurgronje *(op. cit.)*. Cf. *D. Ph.*, « Arot et Marot » (I, p. 140).

(3) *D. Ph.* « Arot » (I, p. 140). Cf. *Essai*, 6 (II, p. 60 ; note) : « Le savant et judicieux Sale ».

(4) Je remarque que pour un sujet relatif à la Turquie, donc à l'Islâm, Voltaire déclare avoir pris des renseignements auprès du médecin juif portugais Fonseca, fixé à Constantinople : *Charles XII*, 5 (V, p. 35).

(5) Je songe à ce qui concerne le testament politique de Richelieu, et aux coquillages fossiles.

(6) V. Pareto, auteur qui ne lui était pas hostile, relève (*Sociologie Générale*, I, § 310) dans un court paragraphe de *Remarques pour servir de suppl. à l'Essai*,

Voltaire étant très souvent un pamphlétaire, l'Islâm, entre autres, put lui servir de prétexte pour attaquer les religions, le Christianisme en général, et surtout le Catholicisme ; ce qu'il dit alors n'a guère d'intérêt pour l'Islamologie. Voici un exemple pris au hasard (*Candide*, ch. 28) : « Dans une mosquée, un vieil iman et une jeune dévote, sa gorge toute découverte... » Il est évident qu'il ne s'agit point ici d'orientalisme. Il y en a bien d'autres.

D'autre part, il flatte, et était-il peut-être obligé de flatter, les puissants de ce monde. Cela ne le porte pas à l'objectivité. Le lecteur verra plus loin, qu'en somme, il a souvent assez bonne opinion de l'Islâm et des Musulmans ; c'est pourquoi il est désagréable de lire les sarcasmes qu'il adresse aux Turcs par exemple, à l'occasion de la prise de Choczin par les troupes de Catherine II (VI, p. 524). Si nous n'avions de lui que sa correspondance avec cette souveraine, on se ferait une idée bien fausse des opinions de notre auteur en la matiére. Ceci posé, disons qu'il s'est préoccupé aussi de réfuter les erreurs et calomnies qui couraient sur l'Islamisme.

Abordons maintenant l'étude de notre sujet.

II

Avant l'Islam ; les Prophètes ; Mahomet et le Coran

Pour ce qui est de la période préislamique, examinons d'abord les idées de Voltaire à deux points de vue très différents : *a)* l'état de choses en Arabie avant la levée du Prophète ; *b)* les rapports entre l'Islâm et les prophètes antérieurs.

a) Il y a peu de choses chez notre auteur sur l'Arabie préislamique. Il ne nourrit guère de sympathie pour ses habitants : voleurs, quand ils adoraient les étoiles, ils le sont restés ensuite,

sept erreurs. Dans notre domaine, je me contente de ces exemples : *Essai*, 64 (II, 144) : « *Algarves* signifie en arabe, *pays fertile* », « *Raschild* signifie juste » (*Fragm. sur l'Hist.*, art. 25, XIII (V, p. 444) ; cet *l* en supplément figure encore ailleurs (ainsi : *Essai* II, p. 64) ; etc... Beaucoup de ces erreurs sont des vétilles ; d'autres, non.

en adorant Dieu (1). Il sait d'autre part que « Mahomet laissa dans sa loi beaucoup de choses qu'il trouva établies chez les Arabes » (2), ce qui est exact, mais l'énumération en est plus discutable, car il y figure le jeûne, les ablutions et l'idée d'un jugement dernier ;

b) Il sait que le Prophète a eu de nombreux prédécesseurs et, puisqu'on en compte 124 000 avant lui, « il n'y avait pas grand mal à ce qu'il en parût un de plus » (3). L'importance exeptionnelle d'Abraham aux yeux de l'Islâm parmi ces Prophètes est bien soulignée (4).

« Les Musulmans ont une grande vénération pour Abraham qu'ils appellent Ibrahim », et le Prophète voit en lui « le plus respectable de ses prédécesseurs ». Il sait enfin que le Coran le déclare ni Juif, ni Chrétien (5). Le Prophète prétendit « rétablir le culte simple d'Abraham, dont il se disait descendu » (6). Pour ce qui est des prophètes en général, le point de vue, en quelque sorte officiel de Voltaire et de son temps, est connu : un prophète est un fripon qui rencontre des imbéciles. « Mais, ajoute-t-il de suite (7), à la fraude ajoutons le fanatisme ».

Nous sommes ainsi beaucoup plus près de la vérité. Certes, ne nions pas l'existence de fraudes dans les phénomènes religieux en général. Ce serait une exagération en sens contraire ; mais leur influence semble faible et, je pense, presque nulle quand il s'agit de la naissance d'un nouveau mouvement. En tous cas, notre auteur reconnaît pleinement le rôle joué par l'exaltation religieuse et c'est fort bien, car il est essentiel.

(1) *D. Ph.* « Alcoran » (I, p. 70). Pour ce qui est des Arabes sous les Califes, ils méritent des éloges : *Essai* 6 (II, p. 63).

(2) *D. Ph.* « Alcoran » (I, p. 69).

(3) *Ibidem* p. 70. Ailleurs (*D. Ph.*, « Adorer », I, p. 59), notre auteur avance cette opinion : « Il est certain que le chant était employé dans toutes les cérémonies religieuses. Mahomet avait trouvé ce culte établi chez les Arabes ».

(4) *D. Ph.* « Abraham » (I, p. 54). Ce qui figure à *Essai*, Intr. 16 (II, p. 19) est sans intérêt.

(5) *D. Ph.* s. v° « Abraham » (I, 54, et 51) ; cf. *Mahomet* III, s. 6.

(6) Est-ce pour cela que « le mahométisme remonte à six mille ans comme le judaïsme » ? *Questions sur les miracles*, « Réponse de Needham, note de M. Théro (VI, p. 355) ?

(7) *Ex. Imp.* 9 (IV, p. 152).

Ce qui est surtout à souligner, c'est que Voltaire compare tous les prophètes, quels qu'ils soient, à Georges Fox (1) fondateur de la secte des Quakers. Ces comparaisons, si elles restent prudentes, sont des plus instructives et éclairent le sujet. Il était donc sur la bonne voie du point de vue scientifique (2). Mon opinion est donc que sa théorie de l'imposture religieuse est plus nuancée qu'on n'est porté à le croire, — mais nous ne pouvons nous étendre ici sur ce point, — et que l'opinion générale en la matière se fonde sur la tragédie de *Mahomet*, arme de guerre contre « l'infâme », qui ne devrait presque pas entrer en ligne de compte pour nous.

C'est donc aussi le cas du Prophète (IV, 194). Que trouve-t-on chez notre auteur à ce sujet ?

Il dit l'avoir étudié avec attention, « Je crois en savoir beaucoup sur lui » (3). Il a pleine conscience de la grandeur de son rôle, car s'il avait été tué à Bedr l'histoire mondiale eût été totalement différente (4). « Ce fut un très grand homme et qui forma de grand hommes » ; ce fut probablement d'abord un fanatique comme Cromwell, mais son œuvre fut plus grande « parce qu'il vivait dans un temps et chez un peuple où on pouvait le faire » (5).

Les faits essentiels de sa vie sont connus de Voltaire ; mais il a varié dans leur interprétation. Parfois, il dit bien que sa biographie, contrairement à celle de Moïse ne révolte pas le bon sens : « Toutes les actions de Mahomet et de Numa sont

(1) *Ex. Imp.* 11 (IV, p. 154).

(2) Voilà pourquoi aussi *les Apôtres* de Renan (comparaison avec le Mormonisme) est un livre si supérieur à sa pauvre *Vie de Jésus*, production sans valeur. Les mêmes comparaisons, en sens inverse, sont faites de façon magistrale par Éd. Meyer dans *Ursprung und Geschichte der Mormonen* (Cf. mon petit *Les Mormons*).

(3) Lettre à Thiérot, 18-11-1760 (VIII, p. 51).

(4) *D. Ph.* (« Alcoran, ou plutôt le Koran »), I, p. 70. Cf. *Suppl. à l'Essai* IX (V, p. 291) : « Le plus grand changement que l'opinion ait produit sur notre globe fut l'établissement de la religion de Mahomet ».

(5) *Suppl. Essai*, V, p. 292. Sur Cromwell et Mahomet, voir aussi *D. Ph.* à ce dernier mot (I, p. 274) ; sur Ignace de Loyola comparé à Mahomet en tant que dérangé d'esprit, voir *D. Ph.* (I, p. 464, 465). Tout ceci contredit plutôt la thèse de l'imposture.

très ordinaires » (1), mais, dans une lettre à Frédéric II (2) il avait reproché à Sale de le comparer à Numa ; alors qu'il a persuadé « quelques malheureux coracites qu'il s'entretient avec l'ange Gabriel », etc... (3).

« Après avoir bien connu le caractère de ses concitoyens, leur ignorance, leur crédulité et leur disposition à l'enthousiasme, il vit qu'il pouvait s'ériger en Prophète ». Il prétend alors rétablir le culte simple d'Abraham, en abolissant « le sabisme, le judaïsme qui prenait une grande supériorité, enfin le christianisme qu'on connaissait par plusieurs sectes en Arabie ». « Il est à croire que Mahomet, comme tous les enthousiastes..., les débita [ses vues] de bonne foi, les fortifia par des rêveries, se trompa lui-même en trompant les autres et appuya enfin, par des fourberies nécessaires, une doctrine qu'il croyait bonne » (4).

Sous cette forme atténuée, l'opinion de Voltaire n'est peut-être pas très loin de la vérité, à condition d'ajouter que pour les esprits de ce genre (5), il n'y a guère de différence entre l'objectivement vrai et le subjectivement utile.

Ce qui explique le succès de ses armes « est cet enthousiasme qui fit de ses sectateurs un peuple de croyants » (6). Mais ceci est encore mieux analysé ailleurs : « Rien n'est plus terrible qu'un peuple qui, n'ayant rien à perdre, combat à la fois par esprit de rapine et de religion » (7). Cette phrase rédigée peut-être au courant de la plume pourrait être ce que son auteur a écrit de plus original à son époque et de plus vrai sur notre sujet.

(1) *Disc. de Julien*, (IV, p. 210, n. *b*).

(2) Déc. 1740 (VII, p. 105).

(3) Cf. *D. Ph.* « Mahométans » (I, p. 526) ; Mahomet « ne dit pas un mot de son voyage au ciel dans son Koran » ; et *Rem. sur le Christ. dév.* (IV, p. 745), il n'a pas fait de miracles, il n'y a au Coran, que « le miracle du voyage nocturne de la Mecque à Jérusalem ». Sur l'absence de miracles de Mahomet (« invention » de Chrétiens), voir : *Il faut prendre parti*, discours d'un turc (III, p. 344).

(4) *Essai*, 6 (II, p. 61).

(5) Cf. mon étude, « Les Origines de l'Islâm », *St. Isl.* II (1954), p. 61 et s. Il ajoute : « Il commença à se faire croire dans sa maison, ce qui était probablement le plus difficile » !

(6) *Fragm. sur l'hist.* 24 (V, p. 443).

(7) *D. Ph.*, « Alcoran » (I, p. 70).

Terminons ce développement consacré au Prophète en disant que Voltaire n'a aucun doute sur ce qu'il a bien été victime d'infortunes conjugales. Il revient sur ce sujet (1). A propos de sa mort, il rapporte une anecdote quelque peu égrillarde (2). Au surplus, toutefois, s'il faut admirer avec lui que ce chamelier et ses successeurs aient subjugué l'Arabie d'abord, puis une partie de l'Univers, il faut l'admirer aussi « pour avoir entretenu la paix dans sa maison parmi ses femmes » (3).

Quant au Coran, qu'en dit notre auteur ? « Nous nous en faisons presque toujours une idée ridicule ; malgré les recherches de nos véritables savants » (4), on lui a attribué « une infinité de sottises qui n'y furent jamais », en particulier pour ce qui y est dit des femmes et il cite des sourates pour le prouver. « Cet Alcoran est un recueil de révélations ridicules et de prédications vagues et incohérentes, mais de lois très bonnes pour les pays où il vivait, et qui sont toutes encore suivies sans avoir jamais été affaiblies ou changées par des interprètes mahométans, ni par des décrets nouveaux ». Ailleurs (5), il écrit : « Le Koran, est à la vérité, un amas de sentences morales, de préceptes d'exhortations, de prières, de traits de l'*Ancien Testament* rapportés selon la tradition arabe. Le tout est composé sans ordre, sans liaison ; il y règne beaucoup de fanatisme, il est plein d'erreurs physiques, mais ce n'est point ce que nous appelons une fable ». Voltaire ne croit guère que le Prophète se soit fait aider par un Juif, ou un moine, pour le rédiger. Il ne précise guère que, selon l'Islâm, c'est l'œuvre d'Allah et l'importance de ce fait lui échappe. « C'était un sublime et hardi charlatan que ce Mahomet, fils d'Abdalla. Il dit dans son

(1) *D. Ph.* « Alcoran » (I, p. 70). « Il n'est personne après cela qui puisse se plaindre ». Pour ce qui est de la sourate qui disculpe ʿAïcha, il observe : « Ce chapitre était écrit de toute éternité, comme tous les autres ». Il use du terme cru à ce propos dans une lettre à M. de Gamera, 20-VIII-1773 (VIII, p. 918).

(2) *D. Ph. ibidem.*

(3) *D. Ph., ibidem.*

(4) *D. Ph.* « Alcoran » (I, p. 68 et s.). Cf. *Fragm. hist. Inde* 23 (V, p. 285) et *Déf. de mon oncle* (V, p. 325 etc...).

(5) *Question sur les Miracles,* « Extrait de la réponse de Needham », note de M. Beaudinet (VI, p. 355).

10e chapitre : « Quel autre que Dieu peut avoir composé l'Alcoran ? [etc.]. « Il passe aujourd'hui encore pour le livre le plus élégant qui ait été écrit en langue arabe ». Il ajoute expressément : « Les musulmans rigides le croient éternel ».

Notre auteur a relevé le désordre qui règne dans le Coran, « cette rapsodie sans liaison, sans ordre et sans art », alors que, selon les Arabes, « il est écrit avec une élégance et une pureté dont personne n'a approché depuis ». (1) Toutefois, à propos de la Fâtih'a, il dit (2) : « Lisez le commencement du Koran : il est sublime ».

Pour terminer ce qui concerne le Coran, voici une dernière remarque : Voltaire, le Tragique, n'était pas un islamologue. Il écrit (*Mahomet* II, sc. 5) : « Le glaive et le Coran dans mes sanglantes mains... « Ce Coran, rédigé après la mort du Prophète et tenu d'une main rituellement impure, fait une étrange image !

A côté du Coran, il y a la Tradition. Voltaire en a eu connaissance, au moins indirectement. Sans insister sur ce point, il en rapporte divers traits, et — ce qui devait être l'opinion des savants jusqu'à la fin du XIXe siècle, — il admet l'authenticité des particularités, non visiblement fabuleuses, qu'elle rapporte : « Les Arabes contemporains écrivent la vie de Mahomet dans le plus grand détail. Tout y ressent la simplicité barbare des temps qu'on nomme héroïques » (3). « Les moindres particularités de sa vie étaient sacrées ; on sait le compte de tout ce qui lui appartenait..., sans compter la jument Borac sur laquelle il monta au ciel ; mais il ne l'avait que par emprunt, elle appartenait en propre à l'ange Gabriel » (4). Après tout, Voltaire aurait-il nourri quelque doute sur l'authenticité de la Tradition et de la sîra ?

(1) *D. Ph.* Alcoran (I, p. 69). Sur ce que « la langue arabe était fixée avant Mahomet et ne s'est point altérée depuis », voir, *Essai* 6 (II, p. 63).

(2) *Essai* 6 (II, p. 61, n.). Autre passage déclaré sublime : *Essai* 7 (II, p. 64).

(3) *Essai.* 6 (II, p. 61). Mais ces temps sont ceux « où l'on s'égorgeait pour un puits ou pour une citerne, comme on fait aujourd'hui pour une province » (*D. Ph.* « Alcoran », I, p. 70).

(4) *D. Ph.* « Alcoran » (I, p. 70).

III

L'Islam, croyances et institutions

Passons maintenant à l'Islâm lui-même, examiné du point de vue de ses croyances et institutions, en observant d'abord qu'au XVIII^e siècle et durant une grande partie du siècle suivant, personne, Voltaire entre autres, n'avait une vue claire de leur formation, en particulier de ce que les idées et l'œuvre du Prophète même, ne sont point l'équivalent de l'Islâm, tel qu'il se fige quelque deux ou trois siècles après sa mort (voir ci-après).

Par contre, Voltaire sait très bien que l'Islâm ne s'est pas répandu seulement par la force des armes (1) : « Les musulmans ont fait autant de prosélytes par la parole que par l'épée... Les Turcs mêmes, leurs vainqueurs, se sont soumis à l'Islâmisme ». C'est seulement bien avant dans le XIX^e siècle que ceci fut admis de façon indiscutable. Voltaire a donc un incontestable mérite. Il fait alors un parallèle entre les Musulmans et les Juifs (auxquels il est très peu favorable). Au point de départ, la situation du Prophète et de ses successeurs ressemble à celle des Hébreux. Le succès comparé des deux religions tient peut-être à ce que « les Musulmans eurent le plus grand soin de soumettre les vaincus à leur religion [ce n'est d'ailleurs que relativement vrai] tantôt par la force, tantôt par la persuasion... Les Hébreux s'en tinrent toujours séparés ».

Toutefois, quelque part (2), Voltaire note que le Prophète conquérant « établit ses dogmes par son courage et par ses armes », cependant que sa religion devint « indulgente et tolérante », alors que le Christianisme, fondé par Jésus, doux et humble, devient « la plus intolérante et la plus barbare » des religions : coup de patte en passant au Christianisme !

Les dogmes de l'Islâm servent à Voltaire pour en distribuer d'autres. Ils sont « bien moins extravagants » que les dogmes

(1) *D. Ph.* « Alcoran » (I, p. 69) cf. *Essai,* 19 (II, p. 361) : il y a eu des missionnaires « aux Indes et à la Chine ». Tout cela est juste et bon.

(2) *Essai* VII, (II, p. 65).

chrétiens, qui sont « d'une absurdité qui fait frémir » (1). L'Islâm, au contraire (2), est plus sensé : « Une juive n'y est pas mère de Dieu, trois dieux n'y sont pas un dieu, et on n'y mange pas ce dernier ». Croire à un seul Dieu tout puissant était le seul dogme et « si on n'y avait pas ajouté que Mahomet est son Prophète, c'eut été une religion aussi pure, aussi belle, que celle des lettrés chinois ; c'est le simple théisme, la religion naturelle, et par conséquent [?] la seule véritable ». Mais les Musulmans sont excusables de cette erreur et en tous cas, « les mahométans osent prétendre que l'idée d'un Dieu homme est monstrueuse », comme le font « les sociniens, les Juifs et tant d'autres nations ». Voltaire, bien qu'il ne le dise pas expressément, fait comprendre qu'il est entièrement de leur avis (3).

De plus, « la religion musulmane est, après douze cents ans, ce qu'elle fut sous son fondateur : on n'y a rien changé... Le christianisme, au contraire, est différent en tout de la religion de Jésus » (4).

Quant aux dogmes, donc, Voltaire insiste sur la simplicité des croyances musulmanes et leur peu d'originalité. Il dit — ce qui n'est pas si inexact (5) — : « Une chose qui peut surprendre bien des lecteurs, c'est qu'il n'y eut rien de nouveau dans la loi de Mahomet, sinon que Mahomet était prophète de Dieu ». Quant au reste, il a emprunté : aux Égyptiens entre autres, mais aussi aux Juifs et Chrétiens, etc. (être suprême, paradis, enfer) (6), aux anciens Perses (anges et génies, houris, etc...). Il promet pour récompense suprême la vision béatifique (7). Il n'ignore pas le caractère sensuel du « Paradis de Mahomet », mais il observe (8) qu'aux IIe et IIIe siècles, les Pères de l'Église

(1) *Lettre de Milord Cornsbury* (IV, p. 175).

(2) *Exam. imp.* 35 (IV, p. 172).

(3) *D. Ph.* « Divinité de Jésus » (I, p. 304).

(4) *Dial. Caloyer et homme de bien* (VI, p. 87).

(5) *Essai*, 7 (II, p. 64). *D. Ph.* « Anthropomorphite » (I, p. 109) : Dieu est déclaré « non engendreur et non engendré », par l'Islâm.

(6) Il insiste à plusieurs reprises (p. ex. *D. Ph.* « Alcoran » (I, p. 69) sur ce que les femmes sont admises au paradis.

(7) Cf. *D. Ph.* « Alcoran » (I, p. 69).

(8) *Essai* 7 (II, p. 64), dans le même sens, *D. Ph.* « Alcoran », « Arot et Marot », (I, p. 69 et 141).

avaient des idées plus ou moins semblables et qu'en particulier saint Justin a écrit : « Jérusalem sera agrandie et embellie pour recevoir les saints, qui jouiront pendant mille ans de tous les plaisirs des sens ». D'autre part, l'Islâm promet pour souveraine béatitude « la vision, la communication de l'Être suprême », comme nous venons de le dire déjà.

« Le dogme de la prédestination absolue et de la fatalité était l'opinion de toute l'antiquité », bien que, pense-t-on à tort, elle caractériserait l'Islâm. En tout cas, « jamais peuple ne fut plus éloigné de ce que nous appelons improprement *le paganisme*, et ne fut plus fortement attaché, sans aucun mélange, à l'Unité de Dieu » (1).

Notre auteur apprécie aussi beaucoup la tolérance des Musulmans, en particulier celle des Turcs à l'égard des chrétiens, et entre eux aussi : « Quand les musulmans eurent conquis toute l'Espagne, ils ne molestèrent personne, ils ne contraignirent personne à changer de religion ; ils traitèrent les vaincus avec humanité, aussi bien que nous autres, les Israélites », et les Turcs en font de même avec toutes les variétés de chrétiens, les parsis et les juifs. Mais que font donc les Portugais avec ces derniers ? Ils les brûlent peut-être pour les manger, car il y a eu parmi eux des enfants bien appétissants (2).

« Nous avons dans la seule ville de Stamboul plus de cent mille chrétiens de toutes sectes, qui étalent en paix toutes les cérémonies de leurs cultes différents et qui vivent si heureux sous la protection de nos lois qu'ils ne daignent jamais venir chez vous [dans les états chrétiens] » (3).

« Je ne connais pas une seule guerre civile entre les Turcs pour la religion. Que dis-je ! une guerre civile ? L'histoire n'a remarqué aucune sédition, aucun trouble parmi eux, excité

(1) *Essai*, 61, (II, p. 137). Voltaire oublie le Judaïsme.

(2) *Serm. rab. Akiba* (IV, p. 258). Je rappelle que pour les débuts de la conquête, Voltaire, à tort d'ailleurs, a dit le contraire.

(3) *Il faut prendre parti*, 23, « discours d'un Turc » (IV, p. 344). Toutefois, il est bien fâcheux que le seul prononcé de la chahâda fasse de vous automatiquement un musulman. Sur cette mésaventure, voir *Scarmentado* (VI, p. 86), alors surtout qu'en même temps, on voit « des troupes nombreuses de moines qu'on laisse prier la vierge Marie librement et [?] maudire Mahomet, ceux-ci en grec, ceux-là en latin, quelques autres en arménien ».

par la controverse. Est-ce parce qu'ayant moins de dogmes, ils ont moins de prétextes de disputes ? Est-ce parce qu'ils sont nés moins inquiets et plus sages que nous ? Ils ne s'informent pas de quelle secte vous êtes, pourvu que vous payiez exactement un tribut léger, chrétiens latins, chrétiens grecs, jacobites, monothélites, cophtes, protestants, réformés, tout est bienvenu chez eux, tandis qu'il n'y a pas trois nations chez eux [les Chrétiens] qui exercent cette humanité » (1).

Tout cela, *au moins en gros*, est exact. Ce qui est seulement curieux, c'est que l'auteur omet de donner des exemples précis qui, justement, confirment la vérité de ses affirmations par l'histoire (2).

Pour ce qui est du rituel (3), il y a assez peu de choses à dire. Voltaire connaît les cinq obligations fondamentales de l'Islâm, et divers autres préceptes. Ses idées souvent exactes, sont parfois mêlées d'erreurs. Ainsi, il se rend bien compte que le Prophète a emprunté au fond préislamique (4). Comme bien d'autres, il pense que certaines prescriptions s'expliquent par des causes rationelles, des motifs hygiéniques (5) : par exemple, l'interdiction des boissons fermentées est édictée « en vue de conserver la santé et prévenir les querelles », « vu le climat brûlant (6) ». L'interdiction de consommer du porc, du sang, et « des bêtes mortes de maladies » *(sic)* est d'ordre hygiénique (7), de même les ablutions rituelles prescrites par la Loi.

D'une façon générale, Voltaire est d'accord avec Montes-

(1) *Homélies*, 2 (IV, p. 265).

(2) En dehors de l'exemple bien connu, des Juifs expulsés d'Espagne, sauf erreur de ma part, les Calvinistes de Hongrie et de Transylvanie ont préféré les Turcs aux Habsbourgs chrétiens. Les Vieux Croyants cosaques persécutés par l'Église orthodoxe en 1736 trouvent en Turquie une tolérance qu'on leur refuse en Russie. Mais n'oublions pas les massacres ultérieurs des Arméniens et le mépris en lequel les tolérés ont été souvent tenus ; parfois ils ont subi de mauvais traitements.

(3) Texte le plus suivi sur la question : *Essai*, 7 (II, p. 64 et s.).

(4) *D. Ph.* « Alcoran » (I, p. 69). Voir ci-dessus.

(5) *D. Ph.*, « Arot » (I, p. 140).

(6) *Essai* 7 (II, p. 65).

(7) « Nécessaires à la santé et à la propreté (*D. Ph.* « Alcoran » I, p. 69). Dans *Le Crocheteur borgne* (VI, p. 157), opinion bizarre : un dévot fait apporter pour ses ablutions de l'eau de la mosquée chez lui.

quieu (1). « L'illustre auteur croit que les religions dépendent du climat. Mahomet n'aurait défendu le vin et les jambons, ni à Bayonne, ni à Mayence » et il donne d'autres exemples de la façon dont les religions, en général, subissent l'influence du climat.

Notre auteur sait aussi que la circoncision n'est pas ordonnée par le Coran (2), « Usage ancien qui commença par la superstition et qui s'est conservé par la coutume ». La circoncision des mâles, ajoute-t-il,« est le sceau du mahométisme » (3) (ce qui est à la fois vrai en pratique, et très faux en théorie).

On lit encore (4) : « Les Turcs, vainqueurs des Arabes, ont pris d'eux cette coutume, tandis que chez les chrétiens, on jette de l'eau sur un petit enfant et qu'on lui souffle dans la bouche. Tout cela est également sensé et doit plaire beaucoup à l'Être suprême » (5).

Une chose toutefois, à quoi nous n'aurions guère pensé en tant qu'innovation religieuse, est la prohibition de tous les jeux de hasard : « on n'en trouve l'équivalent dans aucune religion » ; c'est une espèce de « loi de couvent » (6).

A propos de la Loi musulmane en général, et donc du rituel en particulier, Voltaire connaît l'existence des quatre rites (7) ; ces écoles « sont regardées également utiles pour le salut ». Quant aux hérétiques *(ibidem)*, il écrit que « la secte d'Ali, rivale de celle d'Omar, est un grand schisme qui ne s'est établi que vers le seizième siècle » !

Formulons quelques remarques sur la morale.

Voltaire entend montrer que les chrétiens mal avertis ont tort de penser qu'on ne saurait être à la fois musulman et

(1) *Commentaires sur l'E. des Lois* (V, p. 597).

(2) *Essai,* Intr. 22 (II, p. 24). Allusion à l'excision des filles, « cette sainte opération » : *Fragments,* 24 (V, p. 443).

(3) *Ibidem.*

(4) *Disc. Julien* (IV, 224, n.). Il ne croit pas à l'utilité hygiénique de la chose, ce qui ne semble pas être exact.

(5) A propos des Turcs (VI, p. 259), il parle au Prince Eugène de « circoncis insolents » (Cf. *Othello, in fine*).

(6) *Essai* 7 (II, p. 67).

(7) *Essai* 7 (II, p. 65).

vertueux. D'un wazîr, il dit : « Ce nouveau visir était tel que les chrétiens mal instruits ont peine à se figurer un Turc : homme d'une vertu inflexible, scrupuleux observateur de la loi, il opposait souvent la justice aux volontés du sultan » (1). Il parle de la morale de l'Islâm avec respect (2), car, à la polygamie près, cette religion est austère (3). A plusieurs reprises, il revient sur cette question. Il trouve quelques explications, sinon des excuses, à la pratique de la polygamie (4) .D'ailleurs « la polygamie fut permise par quelques papes et réformateurs », et surtout il est très mauvais qu'on ne puisse divorcer et se remarier (5) chez les chrétiens.

De plus, il n'y a rien d'obscène (« sale » dans le langage du temps) dans cette religion. Dans une apostrophe, peu aimable, aux ecclésiastiques de son époque (6), il met en balance leurs mœurs et les obligations auxquelles sont soumis les sectateurs de Mahomet, jeûne durant les mois chauds, pas de jeux de hasard ni de vin, aumône rituelle et quatre femmes au plus, « alors qu'eux sont accoutumés à jouir de 18 femmes ». Voltaire commet ici une double erreur : *a)* une confusion entre la théorie (des deux religions) et la réalité (dans les deux sociétés) ; il faut comparer, je l'ai souvent répété (7) : ou les théories, ou les faits, entre eux ; *b)* oubli de ce que l'Islâm permet d'avoir 18 concubines esclaves et même bien davantage (8).

Je ne vois pas enfin qu'il y ait des remarques très intéressantes à faire en ce qui concerne le droit en Islâm. Il suffira d'indiquer en une note quelques dires et opinions de notre auteur, et qui sont de peu d'importance (9).

(1) *Charles XII*, 5 (V, p. 37).

(2) *D. Ph.* « Arot » (I, p. 40) : « Nous perdons notre temps à calomnier les musulmans... On pourrait faire un très gros livre de toutes les imputations dont on a chargé les musulmans ».

(3) *Essai* 7 (II, p. 65).

(4) *Essai* 7, (II, p. 64).

(5) *D. Ph.* (« Femmes » (I, p. 382-383).

(6) *D. Ph.* « Mahométans » (I, p. 526).

(7) Voir mon *Éthique Sexuelle de l'Islâm*, 2e éd., p. XII.

(8) De plus, *D. Ph.*, « Lois (Esprit des) » (I, p. 523), Voltaire s'imagine qu'une esclave violée par son maître, « est déclarée libre avec des dédommagements » ! Cf. *Femmes, soyez soumises* (VI, p. 374).

(9) Définition de la « Fetfa » et remarques sur la tentative d'homicide : *Charles*

IV

Observations finales

Nous avons ainsi terminé notre revue rapide des principaux textes de Voltaire relatifs à l'Islâm, ceux que nous avons laissés de côté, assez rares d'ailleurs, ne faisant que reprendre les idées ici exposées. Le lecteur aura relevé qu'il n'y a chez lui aucun développement cohérent, suivi, concernant les questions musulmanes. Il nous a fallu glaner ses opinions de ci et de là. Il se répète, mais jamais tout à fait de la même façon. Il ne cherche pas, même sur un point particulier, à épuiser le sujet. Enfin, on relève parfois des contradictions chez lui.

Pourtant il nous est apparu que cet auteur avait, pour l'époque, une connaissance approfondie de l'Islâm et telle que bien rares ont pu être les lettrés non-spécialistes aussi au courant que lui. On trouve des erreurs parfois graves chez lui et également un préjugé favorable à l'Islâm parce que religion non-chrétienne. Toutefois, les erreurs étaient celles de son temps, et son attitude, *a priori* anti-chrétienne, ne l'a pas empêché de dire souvent et de façon impartiale, bien des choses exactes. Sur certains points tels que l'explication de la conquête arabe, il a eu des vues très claires, nouvelles je crois, et en tous cas de haute valeur. Elles contrastent favorablement avec les préjugés que l'Europe chrétienne nourrissait à l'égard de l'Islâm.

A l'époque où Voltaire écrivait, l'Orient était à la mode, et non seulement l'Orient, mais même l'Extrême-Orient : je songe à la Chine, chère, par exemple, aux Physiocrates. On aimait à y chercher des exemples édifiants. Dans une certaine mesure, Voltaire s'inspire de cette mode. Il est évident qu'il trace de l'Islâm et de ses institutions un tableau plutôt optimiste, et ce, même si l'on tient compte de ce qu'il trouve en Islâm, des arguments pour combattre la religion catholique, apostolique et romaine.

XII, 6 et 5 (V, p. 44 et 37). Façon de rendre la justice chez les Turcs : *Com. Esprit Lois* (V, p. 593). Traitement des esclaves (*ib.* p. 596). Remarques, assez peu exactes, sur le mouh'allil : *Déf. de mon oncle*, 3 (V, p. 324 et s.) etc...

Selon P. Martino (1), Voltaire s'est constitué en France « le panégyriste et le défenseur officiel des Nations d'Asie ». Il y a sans doute du vrai en cela, mais il ne faut rien exagérer et il est probable que l'attention de Martino n'a pas été retenue par une phrase de l'*Essai* (2) où Voltaire dit une chose très juste et qui n'a pas cessé d'être vraie : « Enfin, de quelque peuple policé de l'Asie que nous parlions, nous pouvons dire de lui : il nous a précédés, et nous l'avons surpassé ». On ne saurait donc reprocher à notre auteur d'avoir été un panégyriste aveugle (3).

Tout au plus doit-on dire qu'il a vu les choses de loin et du point de vue de la seule théorie de l'Islâm. Je me plais à penser, — mais je n'en pourrais donner la preuve —, que s'il avait vécu dans les pays musulmans, la réalité l'aurait parfois un peu déçu, car là, comme dans la Chrétienté, et d'ailleurs comme dans le monde entier, la réalité est souvent bien loin des exigences de la religion théorique. Et j'ai plaisir à imaginer un Voltaire turc s'en prenant aux Docteurs de la Loi et aux derviches imposteurs !

Une dernière observation permettra de mieux apprécier la modeste portée de notre étude.

Lorsqu'on est en présence d'un texte comme les *Pensées* de Pascal, par exemple, il est légitime de se demander quel eût été le plan de cet ouvrage dont nous n'avons que des fragments et de tenter une reconstitution de l'idée que se faisait l'auteur de son sujet pris dans son ensemble, à savoir le Christianisme (4). Ici, il s'agit de bien autre chose : nous avons

(1) *L'Orient dans la littérature française,* p. 317.

(2) 108 (II, p. 273).

(3) Il semble avoir admiré la civilisation arabe du Moyen Age (en attribuant peut-être aux Arabes un mérite qui appartient aussi à d'autres Musulmans). Sur le génie arabe, voir *Essai* (II, p. 63). Il termine ce passage par cette phrase : « De quelque côté que nous nous tournions, il faut avouer que nous n'existons que d'hier. Nous allons plus loin que les autres peuples en plus d'un genre ; et c'est peut-être parce que nous sommes venus les derniers ».

(4) Des remarques analogues peuvent être faites pour d'autres ouvrages : à propos du *Wille zur Macht,* inachevé, de Nietzsche, par exemple. D'un point de vue analogue et bien qu'il n'ait pas eu l'idée d'en faire une synthèse, il est légi-

examiné des jugements prononcés par Voltaire au sujet de l'Islâm et de ses fidèles. Or, et même lorsque ces fragments sont assez longs, comme dans le *Dictionnaire* et dans l'*Essai*, ils ne sont guère construits : ce sont, le plus souvent, une série de développements qui y figurent sans plan. Il n'avait certes pas l'idée d'un ensemble se rapportant à cette question, et il est rarement un auteur scientifique désintéressé, — surtout plus en matière religieuse —, et qui songeait à rédiger un ouvrage général sur la question. Avait-il même une opinion synthétique de ce sujet ? C'est nous seul qui essayons de reconstruire ce qu'elle aurait pu être si elle avait existé. Notre tentative montre, peut-être, que malgré le caractère artificiel de cette reconstitution à partir de fragments isolés, il se dégage une impression assez favorable quant à la valeur, pour l'époque, de la pensée — il vaut mieux dire : des pensées — de ce grand écrivain, du plus éminent des « philosophes » au XVIII^e siècle, touchant notre sujet.

G.-H. BOUSQUET
(Bordeaux)

time et possible d'esquisser une vue théorique d'ensemble du monde économique, telle qu'elle se présentait à l'esprit du grand économiste italien Francesco Ferrara (1810-1900), sur la base de ses fameuses Préfaces qui sont autant de fragments, etc...

THE TRADITION OF MAVLID RECITATIONS IN ISLAM PARTICULARLY IN TURKEY

In Islam, Mavlid means the recitation of a specially written poem to praise the Prophet Mohammad on his birthday; and therefore it is considered a religious ceremony.

In our times, in many Moslem countries, Mavlids, written in the vernacular by various poets, are recited at homes, in mosques, or on the radio on the Prophet Mohammad's birthday which is on the 12th of Rebiyulevvel, or on the days following his birthday.

Since the birthday of the Prophet Mohammad is calculated according to the Mohammadan calendar based on the lunar year, and since the lunar year falls some ten days and twenty hours short of the solar year, every year the birthday of Mohammad comes on a different date on the calendar we use now. It is generally accepted, however, that the Prophet Mohammad was born on April 20, 571, and that he died on June 8, 632 A.D.

The birthday of Mohammad is not the only time of the year to recite Mavlids. When someone goes through an accident and comes out of it safely, or when someone realizes a particular wish for which he had already made a vow to have a Mavlid recited, or when a year elapses after the death of a close relative, it is customary to have Mavlids recited on the Prophet's birthday. Mavlids to be recited for no other reason but to glorify the Prophet, will also be recited on his birthday.

But if it is to be recited on the fortieth day after someone's death, or on the actual date of its anniversary, or on the anniversary of the death of great national leaders (such as Mustafa

Kemal Atatürk, or Marshal Fevzi Çakmak, one of the famous commanders of the Turkish War of Independence), or for the anniversaries of important battles which caused the loss of a considerable number of lives (such as the Battle of the Dardanelles, or the Korean War), or for the anniversary of national catastrophes (such as the anniversary of the wreck of a Turkish battleship in the Mediterranean during the Second World War, or the anniversary of the submarine Dumlupınar which sunk accidentally in the Dardanelles ten years ago), the date of the recitation of the Mavlid does not necessarily coincide with the birthday of the Prophet. Mavlids to be recited for the above-mentioned purposes are sponsored usually by individuals or associations.

History of the Recitation of Mavlids

We do not know exactly when and where the custom of Mavlid recitation actually started. We know, however, that starting from the 3rd century onwards (9th century A.D.), works based on the life of the Prophet Mohammad were recited among the believers of Islam. For instance, *Şemâil-i Şerif*, written during the 3rd century A.H. by Imam Tirmizî, a well-known traditionist, was one of the chief works to be recited for this purpose, and it used to be recited for a long time.

The first work to be known as Mavlid is *Al-Arus*, or Mavlid an-Nabî, written during the 12th century A.D. by Ibn al-Cavzî. In Egypt, the Shiite Khalifs of the Fatimis had Mavlids recited for the leaders of Islam—such as the Prophet Mohammad, the Imam Ali b. Abi Talib and others. Naturally, Shiite customs and traditions were dominant in these ceremonies.

In the first chapter of the *Kitab al-Havî lil-Fetavî*, Calal al-din Abdurrahman b. Abi Bekr al-Süyutî studies this subject thoroughly under the heading of *Husn al-Maksid fi Amel al-Mavlid.* In this work Suyutî makes a deep study and supports his conclusions with quotations taken from Ibn Hacar al-Askalanî, from Bayhakî, from Ibn Abdusselam who is known as the Sultan of Scholars, from Abu Hattab Omar b. Dihya al-Andalusî, the famous traditionist, and from Ibn-i Hallikân.

According to Suyutî, Mavlids began to be recited among Moslems during the 3rd century A.H. Towards the end of the 6th century A.H. (12th century A.D.) the Moslem rulers began to have Mavlids recited with splendid ceremonies.

Muzaffaruddin Abu Said Gökbörü, the Seljuk Turkish ruler in Erbil, Iraq, became the leader of this movement. The Mavlids sponsored by him were followed by magnificent banquets, and were attended by scholars, sufis, and other people from neighboring towns. It was stated that the total cost of each of these Mavlid ceremonies was around three hundred thousand gold dinars.

Ibn Dihya, a scholar from Andalusia, the author of the *Kitab al-Nibras*, came to Erbil in 604 A.H. (1208 A.D.). When he was in Erbil, he himself recited his own Mavlid called *al-Tanvir fi Mavlid al-Başir al-Nazir* in one of the Mavlid ceremonies sponsored by Melik Gökbörü.

Ibn Hallikan, the author of the well-known *Vafayat al-Ayan*, was present at one of the great Mavlid ceremonies sponsored by Melik Gökbörü in 626 A.H. (1230 A.D.) and gave a vivid account of it in his work.

One can easily notice the effect of the old Turkish religious Mavlid ceremonies sponsored by Muzaffaruddin Abu Said Gökbörü who was as loyal to the Turkish customs and traditions as he was to the Moslem religion.

Gökbörü arranged hunting parties, and sacrificed a great number of animals preceding the recitation of the Mavlid; and thus he gave these ceremonies the character of the old Turkish *Sığır* and *Shölen* parties. In old Turkish traditions, *Sığır* was a name given to the hunting parties of religious character, and *Shölen* was a religious banquet to follow the hunting party. Recitation of poems, playing and singing religious songs were part of these hunting parties and banquets. And these, of course, draw an interesting parallel with the Mavlid ceremonies of Gökbörü.

The Tradition of Mavlid Recitations Among the Anatolian Turks

During the first half of the 13th century A.D., someone from Harput introduced music and dance into the religious ceremonies of Islam. About fifty years later, Mevlana Calal al-din Rumî gave shape to the Mevlevî ceremonies with their music and dances which lasted until recently.

Among Moslem nations, the Turks are the only ones to include music and dance in religious ceremonies. The Turks are energetic, very lively and gay, open-hearted and genuinely sincere people. Therefore, as they introduced poetry, music and dance into the Moslem rituals, they lost nothing of their faith. They believed in Islam truly, and did not hesitate to fight and die for it when they felt it necessary.

The tradition of the Mavlid recitation which indicates a deep emotion and an immense love and esteem for the Prophet, started with the *Siyer-i Nebî* in Anatolia.

The first Mavlid in Turkish precedes that of Süleyman Chelebi, which will be mentioned later on, by about a quarter of a century. This first one is the translation of the *Sirel ün-Nabî*, written by the well-known Arab historian, Ibn-i Hisham. The translation appeared under the title of *Siyer-i Nebevî* and was completed in 1388 A.D. by Kadı Darir of Erzurum, a 14th century poet who wrote in the Azerî dialect.

The translation was done partly in prose, and partly in verse; and the language used throughout the work is still one of the best examples of 14th century Turkish.

The real name of Kadı Darir was Mustafa b. Yusuf. He belonged to the Mevlevî Order, and since he was blind from birth, he used Darir (Blind) as his pen-name. As one of the founders of Turkish religious literature in Anatolia, he has a distinguished place in the literary field.

Mavlid recitation has always been considered an important religious ceremony in Anatolia. So much so that people even named the month of Rebiyulevvel "Month of Mavlid".

We know that the Anatolian Turks recite a Mavlid in musical forms inserting religious chants every now and then. In his *Güldeste-i Riyaz-i Irfan*, Belig of Bursa even indicated that the

Mavlid was composed in Anatolia by the composers. All these facts prove that Mavlid recitation did not enter the lives of the Anatolian Turks as a ceremony of recitation only, but it also carried the rich heritage of old Turkish life and beliefs.

We have already indicated that the *Siyer-i Nebevî*, that is, the first Mavlid in Turkish translated by Kadı Darir, was partly in prose, and partly in verse. These pieces in verse, so far as the Mavlids of the Anatolian Turks are concerned, were the first ones to be written. And the fact that each strophe has a refrain both at the beginning and at the end, and has a special form of rhyming throughout, is considered evidence to support the point of view that the pieces in verse were written to be chanted rather than to be recited during the Mavlid ceremonies.

After that of Kadı Darir, the most important work recited in Mavlid ceremonies is the *Vesilet ün-Necat* of Süleyman Chelebi.

Though there is no definite information about his birthdate, we can be safe in assuming that Süleyman Chelebi was born in 767 A.H. (1364 A.D.). As he himself states, he wrote his Mavlid in 812 A.H. (1409 A.D.); and, according to most of the sources, he died in 825 A.H. (1422 A.D.).

There is no dispute, however, on the fact that his Mavlid began to be recited during the first half of the 15th century A.D. among the people. After a short time, it also began to be recited in the palaces of the Ottoman Emperors.

According to the history of Ata (vol. I, p. 234), Selim II (ruled from 1566 to 1574) respected these ceremonies highly; Ahmed I (ruled from 1603 to 1617) ordered to have the minarets illuminated when Mavlids were recited. Sultan Mahmud I (ruled from 1730 to 1754) extended this custom of illuminating the minarets to the private homes also. Ata the historian also states that, at the towns he visited in Anatolia and in the Balkan peninsula, he had seen wealthy people having Mavlids recited both at their homes, and in the mosques. He even mentions the rich appropriating special funds for this purpose (vol. I, p. 284). On the other hand, in the *Osmanlı Kanunnamesi* or the "Ottoman Code" compiled by Tevkii Abdurrahman Pasha in 1088 A.H. (1677 A.D.), there are articles governing the

Mavlid ceremonies in the 17th and 18th centuries. The chronicler Esat Efendi gives extensive information on the customs and principles of Mavlid recitations in his *Usul-ü Atikai Teşrifat-ı Devlet-i Osmaniye.*

The Mavlid of Süleyman Chelebi

The Mavlid of Süleyman Chelebi has won wide recognition among the Anatolian Turks from the beginning of the 15th century A.D. It has been recited in mauy Mavlid ceremonies, and was even translated into some six or seven foreign languages.

Süleyman Chelebi's father was Ahmet Pasha; his maternal grandfather was Mahmud, the son of Sheikh Edebali who was the father-in-law of the first Ottoman ruler Osman Ghazi. As mentioned above, Süleyman Chelebi was born approximately in 1364 A.D., he wrote his Mavlid which he called *Vesilat ün-Necat* in 1409 A.D., and he died in 1422 A.D.

According to a rumor related both in *Latifî Tezkiresi* and in the *History of Âli*, as well as in some other sources, Süleyman Chelebi's work is the result of the following incident:

A preacher in the Ulu Cami at Bursa, in an attempt to interpret a verse which runs: "...We make no distinction between any of His messengers..." (Surah II, The Cow, verse 285), supposedly said that, according to this verse the Prophet Mohammad should not be considered superior to Jesus Christ, and that all prophets were equal. Whereupon a scholar who was present among the audience, accused the preacher of misinterpretation, and claimed that the said equality could be true only with regard to the duties imposed upon each of them. If the interpretation of the preacher were correct, he said, the verse which runs: "Of those messengers, some of whom we have caused to excel others..." (Surah II, The Cow, verse 253) would have no meaning at all. To interpret it correctly, he added, one should consider both verses together. According to the rumors, Süleyman Chelebi who was also present in the mosque while this discussion was going on, was sorry that he had started this misinterpretation by his Mavlid. Close friends of his urged and encouraged him to go on and complete it, pointing out that there

were no Mavlids written in Turkish while there were so many in Arabic. Spurred by the enthusiasm of his friends, Süleyman Chelebi is said to have completed his work in the shape we have today.

It goes without saying that, while writing his *Vesilat ün-Necat*, Süleyman Chelebi must have seen various *siyer* books in Arabic as well as some Turkish ones which most probably existed in his time, but somehow could not survive until the present. Evidently, he found the mesnevî of Aşık Pasha called *Garipname* (written in 1330 A.D.), and the *Siyer* book of Kadı Mustafa Darir of Erzurum (1388 A.D.), very useful sources for his own Mavlid.

Due to the wide recognition it enjoyed from the very beginning, several writers tried their hands at similar works, but since none of them could reach the level of Süleyman Chelebi's Mavlid, these works were forgotten on the library shelves. Another manifestation of this wide recognition of Süleyman Chelebi's Mavlid is that it was translated into many languages. It was translated into the languages of almost all the nations under Ottoman domination—Arabic, Persian, Bosnian, Albanian, Greek, etc. But what is more, even in its translations it kept its original form and measures.

Neşet ÇAĞATAY.
(Ankara)

BIBLIOGRAPHY

es-Süyutî, *Kitâb al-Havî lil-Fetavî*, Damascus, i, 251-262.

Ibn-i Hallikân, *Vefeyat ül-Âyan*, Bulak, i, 480-482.

Âlî, *Künh ül-Ahbar*, vii, 104.

Bursalı Tahir [Şaman], *Osmanlı müellifleri*, ii/2, 222.

Halîl Edhem [Eldem], *Düvel-i Islâmiye*, Istanbul 1927, 236.

Tahir Alangu, *Mevlud (Mevlid)*, 2nd ed., Istanbul 1958, 5-16.

Nihad Sami Banarlı, *Büyük nazireler Mevlid ve Mevlidde Millî çizgiler*, Istanbul, *Yüksek Islâm Enstitüsü Dergisi*, i, 1963, 3-24.

Esad Efendi, *Usul-ü attka-i Teşrifât-ı Osmaniye*, Istanbul.

Neşet Çağatay, *Mevlid okutma geleneği hakkında*, in *Din Yolu Dergisi*, fasc. 28, Ankara 1957, 2-3.

AN EIGHTEENTH-CENTURY THEORY OF THE CALIPHATE

The pre-occupation of Shāh Walī-Allāh (1703-1762) with the theory of the caliphate is an interesting, and perhaps unparalleled phenomenon in eighteenth-century Islam. His interest in it was due to two very different objectives, leading to two separate, though inter-connected assessments. The first was to determine the religious nuances of comparative primacy within the orthodox caliphate. This was largely anti-Shī'ī polemic occasioned by the rise of the Sayyids of Bārha who had become king-makers during the first phase of the decline of the Mughals, and the signs of resurgence of Shī'ism in northern India which finally materialized with the rule of the nawwāb-wazīrs of Awadh. The second was Walī-Allāh's emphasis on the necessity of the caliphate at a stage when the Mughal empire had collapsed in India and when he had seen at first hand during his stay in the Hijaz the signs of the growing weakness of the Ottomans.

The caliphate can be of three categories according to Walī-Allāh. The first is that of *khilāfat-i khāṣṣa*, which includes the Rāshidūn, and may possibly include, though on this point Walī-Allāh's theorizing is contradictory, an ideal caliph in a subsequent age, such as for instance 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz. The second category is that of 'general' caliphate *(khilāfat-i 'āmma)*; in the definition of, and the qualifications for which Walī-Allāh follows to a considerable extent the classical theory of al-Māwardī. The third category is that of oppressive tyrannical

caliphate *(khilāfat-i jābira)*, which cannot be accepted as rightful.

The starting point of Walī-Allāh's views is that caliphate is a God-inspired function. When God wishes that an age should be of spiritual and religious as well as of worldly advance for the Muslim people, he inspires the *umma*, or those of its individuals who are effective, to select and follow the right person as their caliph (1).

The caliphate is originally related to prophethood. When humanity is lost in sin and chaos, the habit of God is to send a prophet for its guidance. The rôle of the first four *khāṣṣ* or *Rāshidūn* caliphs who succeeded the Prophet was to continue his work and to fulfil his mission which had remained unfinished at his death. (2)

Khilāfat-i khāṣṣa or *khilāfat-i rāshida* is therefore not a rank which can be acquired; nor is it inborn. It was a rôle for which selection was inspired by God from among the Companions of the Prophet of an individual who among his contemporaries was like the heart in the human body, while those who assisted him were like limbs. (3) It must, however, be realised that a caliph in the *khilāfat-i rāshida* has no prophetic qualities. But in the qualities appropriate to a pious Muslim, he is closest to the example of the Prophet; and like the Prophet his sway is absolute. (4) The similitude *(tashabbuh)* of a *khāṣṣ* caliph with the Prophet embraces three consequences: he is perceptive of the people; he will be responsive to the claims of God by way of investigation and not merely by way of invitation; and thirdly, he would be fully cognizant of the rulings and requirements of the *sharī'a*. (5) Such a person has a gift of excessive power of knowledge which is bestowed upon him by the Prophet through a capacity of inspiration *(ilhām)* which must not be confused with Divine revelation *(waḥy)*. Such a person is endowed with Divinely inspired sagacity and discernment *(firā-*

(1) Shāh Walī-Allāh, *Izālat al-khafā 'an khilāfat al-khulafā'*, Karachi, n.d., i, 62.
(2) *Ibid.*, i, 623; ii, 12.
(3) *Ibid.*, i, 121-22.
(4) *Ibid.*, i, 509.
(5) *Ibid.*, i, 519.

sat). (1) He is a perfect man who strives for absolute justice; he gathers people through administrative and judicial measures on the path of righteousness. (2)

Walī-Allāh holds that a *khāṣṣ* caliph must be so hinted at in the verses of the Qur'ān; and he quoted a large number of Qur'ānic verses, and interpreted them by rather far-fetched *ta'wīl* as pointing to the first two orthodox caliphs. He also quoted a large number of *aḥādīth* to the same purpose, the authenticity of a large number of which is again open to question. (3)

Walī-Allāh goes on to argue that Abū Bakr had a similitude with the prophets in his capacity for action and for taking decisions. (4) Special faculties, categorised as theological, ethical and historical, are marks of the similitude of the first two orthodox caliphs with the prophets. But in theological assessment most of the later developments, which actually did not take place earlier than the ninth Christian century, such as the compilation of *ḥadīth* and the evolution of a methodology of its criticism, were attributed by Walī-Allāh to 'Umar. (5) Origins of the elements of Ṣūfism were also fathered on 'Umar. (6) This is rather curious as most of the Ṣūfī orders trace their chain-links to 'Alī, and the Naqshbandiyya and a few others to Abū Bakr. Walī-Allāh, however, asserts, that the basic tenets of Ṣūfism have remained in unbroken continuity from 'Umar to his own day. (7)

'Uthmān is regarded by Walī-Allāh as the third of the rightful *rāshidūn* caliphs, though he does not receive the same emphasis at length as do Abū Bakr and 'Umar. But he defends 'Uthmān's position in treating of the anarchy and revolt *(fitna)* which led to his murder. Traditions, obviously manufactured later under the Umayyads, are adduced in order to show that in

(1) *Ibid.*, ii, 13. On *firāsat* Walī-Allāh has presumbly followed the *akhlāq* literature.
(2) *Izāla*, ii, 14.
(3) *Ibid.*, i and ii, *passim*.
(4) *Izāla*, ii, 41.
(5) *Ibid.*, ii, 146 et seq., and *passim*.
(6) *Ibid.*, ii, 291-293, 349-60, 373-75.
(7) *Ibid.*, ii, 373-75.

the *fitna* 'Uthmān's enemies were in the wrong. (1) It is considered natural that 'Uthmān should have given preference to his clan, the Umayyads, just as the Prophet gave preference to the Banū Hāshim. Similarly the action taken by 'Uthmān against Abū Dharr al-Ghifārī and 'Abd-Allāh b. Mas'ūd is condoned as disciplinary and reformative, and even in the interest of religion. (2)

According to Walī-Allāh *khilāfat-i khāṣṣa* collapsed because of the *fitna*, which led to the murder of 'Uthmān, the cessation of *jihād* and the division of the *umma* under 'Alī. The murder of 'Uthmān is the dividing line between the ideal age that preceded and the age of chaos and anarchy that followed. (3)

'Alī is treated in the *Izālat al-khafā'* very briefly. He is regarded as a rightful and true caliph, but under him the caliphate could not be organized *(muntaẓam)*. According to Walī-Allāh's selection of the *aḥādīth* and his interpretation of them the age of the first three caliphs was the period of *raḥma* (Divine mercy), while that of 'Alī, when the Islamic community did not unite as a single entity, was that of *fitna*. This does not in any way subtract from Alī's right and claim as a true caliph. (4) On this last point Walī-Allāh goes to the limit of acknowledging the controversial *ḥadīth* of the Ghadīr as authentic, but interprets the key-word *mawlā* as meaning friend. (5) How then can 'Alī's position as a rightful caliph be reconciled with the failure of his caliphate in practice? Walī-Allāh's explanation is that it was simply God's will that during his caliphate the reformation of the world which is the objective of the *khilāfat-i khāṣṣa* was not to materialise and remained concealed. But then this also proves that the first three caliphs were superior to 'Alī, and had primacy not merely because of the order of their succession as the consensus of the *umma* generally believes, but because under them the caliphate achieved practical organization. (6) The

(1) *Ibid.*, ii, 460-66.
(2) *Ibid.*, ii, 479-81.
(3) *Ibid.*, i, 299-302, 335 ; ii, 471-78.
(4) *Ibid.*, ii, 632-638.
(5) *Ibid.*, ii, 503-04.
(6) *Ibid.*, i, 595, 636-37.

khāṣṣa caliphate has two basic components: first the actual presence of the caliph in authority; secondly his complete control of the community, and the community's unanimity in accepting his rule. In the case of 'Alī only the first component was realised; his caliphate did come into being in accordance with the *sharī'a*; but the second component was missing, because he could not command the unanimous support of the Muslims.

Here the underlying point of Walī-Allāh's theory is the necessity of the agreement of the entire community on the caliphate of a single individual; a view which in the context of the general caliphate *(khilāfat-i 'āmma)* is different from that of Ibn Khaldūn. (1) Walī-Allāh also holds that among the Rāshidūn the caliphate of the first three caliphs is superior to that of 'Alī by virtue of the organization of conclusive *jihād* against non-Muslims, while 'Alī only grappled with internal strife among the Muslims. (2)

The twelve Shī'ī *imāms*, argues Walī-Allāh, cannot be regarded as *khāṣṣ* caliphs. For the *khāṣṣa* caliphate to have performed the *hijra* and to be one of the first to accept Islam are necessary conditions. Of the twelve Shī'ī *imāms* 'Alī alone fulfils these conditions. Also a caliph has to be in actual power and authority over the Muslim Community. With all their personal qualities, and even accepting the Shī'ī dogma of the impeccability of the *imāms*, the fact has to be faced that they were not actually in control of authority and power. They cannot therefore be regarded as rightful caliphs. (3)

(1) *Ibid.*, i, 337. Cf. Ibn Khaldūn, *Muqadimma*, Eng. tr. Franz Rosenthal, New York 1958, i, 392-94. There is no evidence that Walī-Allāh was familiar with the work of Ibn Khaldūn, though he studied during his stay in Mecca under a North-African scholar, Shams al-dīn Maghribī.

(2) *Izāla*, i, 97-99, 299.

(3) *Ibid.*, i, 506-07. Shāh Walī-Allāh's view on this point could be compared with those of his contemporary, the Naqshbandī shaykh Maẓhar Jān-i Jānān. In answering a query regarding a presumably apocryphal *ḥadīth* that the Prophet would be succeeded by twelve Qurayshite caliphs, interpreted by the Shī'is as the twelve *imāms* and by some Sunnis as the four orthodox caliphs and eight other caliphs from among the Umayyads and 'Abbasids who organised *jihād*, Maẓhar disputes the authenticity of the *ḥadīth* by rejecting the mathematical exactitude of twelve. He distinguishes between the external *(ẓāhirī)* and the esoteric *(bāṭinī)* caliphate. The four orthodox caliphs possessed both the external and

Walī-Allāh shows some respect for Mu'āwiya and regards his caliphate as rightful within the general category *(khilāfat-i 'āmma)*. Similarly he quotes certain traditions, probably invented under the 'Abbāsids, affirming the rightfulness of the 'Abbāsid Mahdī in particular and some of the 'Abbāsid caliphs in general. (1)

The caliphate has an exterior and an interior aspect. Its exterior aspect is striving for the establishment of religious tenets within the framework of monarchical or administrative power. Its interior aspect is similitude *(tashabbuh)* to the actions and qualities of the Prophet. In this sense the caliphate is the will of God which radiates through the mind of the rightful caliph to the hearts and minds of the individuals of the community. The *firāsat* (sagacity, discernment) of a rightful caliph is in accordance with the Divine revelation *(waḥy)*. When a caliph is endowed with both the internal and the external qualities his is the *khilāfat-i khāṣṣa;* if only with the external, it will be the *khilāfat-i 'āmma.* (2)

This second category of caliphate, the general *('āmma)*, is one in which the caliph is selected or accepted by the *rā'y* (opinion) of a large or small group of people. Such a caliph can have human fallibilities wich are natural and may even lapse into tyranny, a situation which cannot happen in the case of a *khāṣṣ* caliph. (3)

Walī-Allāh's view of the general and popular *('āmma)* caliphate is embedded in his theory of the stages of human society; which according to him are four. For « stage » he uses the term *irtifāq*. At the base is the primitive society with a minimal code of social behaviour. At a higher stage is the civic society led by its philosophers. The third stage is that of the decadence and internal strife of the civic society which needs a ruler

the esoteric qualities, and so did Ḥasan b. 'Alī. But none of the subsequent Shī'ī *imāms* combined these two qualities; though their esoteric contribution to the Islamic faith has to be acknowledged. The external and the esoteric elements would be merged again in the Mahdī when he makes his appearance. (Maẓhar Jān-i Jānān, *Khuṭūṭ*, ed. Khaliq Anjum, Delhi 1962, 107-08).

(1) *Izāla*, i, 344-45, 362.

(2) *Ibid.*, i, 513.

(3) *Ibid.*, i, 42-43.

to put down the factional elements. At the apex is the universial state with authority and actual power to hold down various rulers of one or more civic societies. The caliph should have effective power to be able to do so. The caliph's function, as an overlord over Muslim monarchs is to see that they administer justice properly and do not wage war against each other. For this he should not merely possess unchallengable striking power and authority, but also his character and government should be exemplary. (1)

The *khilāfat-i 'āmma* is necessary among the Muslims, because of two categories of beneficial contingencies *(maṣāliḥ)*. The first of these is political such as the defence of *Dār al-Islām*, elimination of tyranny within the Islamic state, etc. The second is religious such as enforcing conformity to the *sharī'a*, and the organization of Muslim power and hegemony through *jihād* and collection of *jizya* from non-Muslims. (2)

The caliph should be a Muslim. In case of his apostasy, Muslims should rise against him and depose him. A woman cannot be appointed caliph, for she is weak in wisdom and faith, is not capable of leading an army in a field of battle, and cannot attend assemblies. (3) The caliph should be learned and possessed with a sound knowledge of the *sharī'a*; the analogy of the Prophet's being an *ummī* is not applicable to him. (4)

On the qualifications of a caliph Walī-Allāh's theory is largely based on al-Māwardī. He insists that a caliph must be from the Quraysh, but not necessarily from the Banū Hāshim. (5) Walī-Allāh reaffirms also the other six qualifications prescribed by al-Māwardī, namely that a caliph should be just; that he should be knowledgeable and capable of applying his knowledge to practical contingencies; that he should be sound in speech and sense; that he should be sound in limbs; that he should possess *firāsat* (sagacity,

(1) Shāh Walī-Allāh, *Ḥujjat Allāh al-bāligha*, Karachi 1953, i, 81-2 ; 96-7.

(2) *Ibid.*, ii, 422-23. These points seem to be derived from al-Māwardī (*Aḥkām al-salṭana*, Cairo 1960, 15-16).

(3) *Izāla*, i, 31.

(4) *Izāla*, 33.

(5) *Ḥujja*, ii, 425-26 ; *Izāla*, i, 32-33 ; cf. al-Māwardī, 6 ; and al-Ṭayālisī, *Musnad*, Hyderabad 1903, no. 926, 2133. Wensinck, *Handbook*, 108.

discernment) and sound judgment; and that he should be courageous. (1) To these Walī-Allāh adds a few ancillary points of his own. A caliph should be competent to deal with the situations of war and peace; he should possess prudence and caution and choose the middle course; and he should be lucky. (2)

A caliph of any category whatsoever need not be distinguished by the qualities usually eulogized by poets such as noble ancestry, (3) eloquence, excessive bravery, handsomeness or generosity, though these are all commendable virtues. A caliph need neither be proficient in esoteric sciences such as geomancy, divination or physiognomy, nor in Ṣūfism which has not been elaborated upon in the *sharī'a*. (4)

If a person who does not possess all the requisite qualities of the caliphate, assumes caliphal power and control over the community, he should not be immediately opposed, as the process of his removal would involve chaos and anarchy *(fitna)* which should be avoided. (5) Here Walī-Allāh's position is slightly divergent from that of al-Māwardī; he, however, agrees with al-Māwardī that if a caliph disobeys or violates any of the injunctions of the *sharī'a* he should be opposed by open resistance. (6)

Walī-Allāh lays down five obligations of the caliph which are largely derived from the ten obligations laid down by al-Māwardī. The five are: to meditate upon and realise the meaning and significance of the caliphate which is intended to establish religion and its way of life; to enforce the pillars of Islam, to collect *zakāt* and to appoint an *amīr al-ḥajj*; to promote religious sciences and to open schools in every town; to administer justice by the appointment of *qāḍīs*; to establish peace and security within the *Dār al-Islām* and to organise *jihād*, which can be offensive or defensive, against external foes (7).

(1) *Izāla*, i, 508 ; *Ḥujja*, ii, 425 ; *al-Māwardī*, 6.
(2) *Izāla, loc. cit.*
(3) Here Walī-Allāh's position is self-contradictory.
(4) *Izāla*, i, 57.
(5) *Ḥujja*, ii, 427.
(6) *Ḥujja*, ii, 428 ; cf. al-Māwardī, 17.
(7) *Izāla*, i, 36 ; cf. al-Māwardī. 15-16.

The *'ulamā'* should not aspire to the caliphate since their duty is to teach. Similarly the *qāḍīs* and other civil and military officers who have other duties to perform are disqualified for the caliphate. (1)

The caliph should generally consult a *shūrā* (consultative body) though it is not necessary. 'Umar always consulted a *shūrā*, and a large number of theological injunctions, which have been generally accepted by the community, date back to the consensus in his time. (2)

Ijmā' (consensus) as a source of law is according to Walī-Allāh integrated with the institution of the caliphate. He does not recognise *ijmā'* as the consensus of reasoning theologians, because they can never achieve unanimity. He defines it as the decision of the caliph with or even without inviting the opinions of well-directed *(ṣāḥib al-rā'y)* advisers, provided such a decision receives general approval of the community and gains currency in the Muslim world. (3)

In outlining the methods of the election of a Caliph Walī-Allah generally follows al-Māwardī, although he does not go into details like him. A caliph can be elected by the *arbāb al-ḥall wa'l 'aqd* (people of loosening and binding) who may include 'ulama', qaḍīs, high officials and notables; or he may be selected and nominated by his predecessors; or he may be selected by a *shūrā* of persons qualified for the caliphate who select a person from among themselves as in the case of 'Uthmān; or he may acquire caliphal position by force of arms, in which case he is to be obeyed to avoid anarchy, provided his rule is not contrary to the laws of *sharī'a*. The caliphate of Mu'āwiya, of 'Abd al-Malik b. Marwān, and the 'Abbāsid revolution belong to this last category. (4)

It is interesting to note what Walī-Allāh has to say about the Ottomans. He sees the rise of the Turks in three waves, the Saljūqs, the Mongols, and the Ottomans, as anti-Arab, if not actually anti-Islamic, as they overwhelmed and put an end to

(1) *Izāla*, i, 29.
(2) *Izāla*, i, 470.
(3) *Izāla*, i, 72, 262.
(4) *Izāla*, i, 33-4 ; cf. al-Māwardī, 5-7, 10-11.

the caliphate of the Qurayshites. (1) There is no reference whatsoever to any claim of the Ottomans to the caliphate, let alone any discussion of the rightfulness of any such claim. This substantiates the conclusions of modern Western scholarship that before the signing of the Treaty of Küchük Kaynarja in 1774 the Ottomans had not advanced any claim to the caliphate.

The last category of the caliphate is *khilāfat-i jābira*, the oppressive or tyrannical caliphate, a concept presumably borrowed from al-Fārābī's definition of *madīna al-fāsiqa* and *madīna al-ḍālla*. (2) When a caliphate neglects or acts contrary to the binding obligation of establishing religious tenets, organising *jihād* and enforcing Muslim criminal law, it is *jābira*. It is so if it promulgates acts contrary to the *sharī'a*. It is oppressive or tyrannical even if it is partly erratic in its administration; for instance the rule of a caliph who enforces religious law, but fails to revive religious sciences or applies religious law erroneously. (3) The *khilāfat-i jābira* is also the ascendency to the caliphate of an individual who has no claim to that rank on the grounds of his personal capacity and character, and who is unfit to rule over Muslims. (4)

Even in the case of a *jābira* caliphate, Walī-Allāh enjoins submission. An oppressive or tyrannical caliph should be obeyed in those respects in which his orders are in consonance with the *sharī'a*. Where they are contrary to it they may be disregarded or disobeyed. Revolt against a tyrannical caliph is permissible only when his actions or rulings are tantamount to apostasy. (5)

Aziz Ahmad.
(Toronto)

(1) *Izāla*, i, 531.
(2) *Izāla*, i, 271 : cf. al-Fārābī, *Kitāb ārā' ahl al-madina al-fāḍila;* Beirut 1959, 109-112 ; al-Fārābī, *Kitāb al-siyāsa al-madaniyya*, Beirut, 1964, 87.
(3) *Izāla*, i, 508.
(4) *Ibid.*, i, 319.
(5) *Ibid.*, i, 325.

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 15 OCTOBRE 1968
SUR LES PRESSES DE A. BONTEMPS, IMPRIMEUR
LIMOGES (FRANCE)
Registre des travaux : Imprimeur n° 26.023 — Éditeur n° 313
Dépôt légal : 4e trimestre 1968

ÉDITIONS
DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE
15, Quai Anatole-France, PARIS-7e
C.C.P. PARIS 9061-11 Tél. : 705 93-39

CENTRE DE RECHERCHES
SUR L'AFRIQUE MÉDITERRANÉENNE

Série Archéologie

PALAIS ET DEMEURES DE TUNIS

(XVIe - XVIIe siècles)

par

JACQUES REVAULT
Maître de Recherche au C.N.R.S.

Historique - Aspect économique et social - organisation urbaine de Tunis.

L'habitation tunisoise - construction et décor.

Cet ouvrage sera indispensable aux historiens, ethnologues, architectes et linguistes intéressés à l'étude des formes de civilisation et d'habitat en Afrique du Nord.

Ouvrage 22 × 28 contenant 372 pages, 75 plans au trait, 2 planches en quadrichromie et 152 planches en phototypie hors-texte en noir, broché.

Prix : **140 F**